Class 232.11 S Book D418
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning

LE
MESSIANISME

PAR

L. DENNEFELD

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

PARIS

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, BOULEVARD RASPAIL, 87

—

1929

LE MESSIANISME

159

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule, *Gekroente Preisschrift.* (Collection *Biblische Studien,* XIV, 4.) Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1909.

Babylonisch-assyrische Geburts-Omina *zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Medizin.* (Collection *Assyriologische Bibliothek,* vol. XXII.) Leipzig, Hinrichs, 1914.

Die babylonische Wahrsagekunst, *Oeffentliche Antrittsvorlesung.* Strasbourg, Le Roux, 1919.

Le judaïsme biblique. Paris, Letouzey et Ané, 1925.

Les problèmes du livre de Joël. Par s, Paul Geuthner, 1926.

LE
MESSIANISME

PAR

L. DENNEFELD

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

PARIS
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ
87, BOULEVARD RASPAIL, 87

1929

232.11 S
D418
88573

Nihil Obstat :

Argentinae, die 27 januarii 1929.

A. GAUDEL.

IMPRIMATUR :

Argentinae, die 30 januarii 1929.

C. KOLB,
vic. gen.

AVANT-PROPOS

Par sa nature même, le messianisme intéresse au plus haut point les exégètes et les théologiens. Aux uns et aux autres il manque cependant une étude d'ensemble sur la question. Jointe à l'importance du sujet, cette pénurie de notre littérature catholique, d'autant plus sensible qu'elle contraste avec l'abondance des écrits venus du dehors, nous détermine à publier en volume, comme nous l'avons déjà fait pour le *Judaïsme*, l'article consacré au *Messianisme* dans le *Dictionnaire de Théologie catholique.*

Bien qu'il nous eût été facile d'élargir le texte primitif, nous nous sommes contenté des remaniements secondaires qu'imposait la publication d'un volume indépendant, et de quelques transpositions qui nous ont paru plus favorables à la clarté. Nous espérons que l'ouvrage sera suffisamment complet et suffisamemnt précis pour servir de guide à ceux qui doivent aborder ce vaste domaine.

Sans empiéter sur l'introduction, qui expose l'état du problème et les principes de solution qui nous ont dirigé, nous tenons à préciser ici deux points. Il a fallu se livrer d'abord à un travail minutieux pour vérifier l'authenticité des oracles messianiques et pour en établir un texte exact. Ces discussions exégétiques sont aujourd'hui indispensables pour suivre la critique sur son terrain.

Après avoir ainsi dépouillé les sources, nous en avons étudié le contenu. Conformément aux règles d'une saine herméneutique, nous devions demander avant tout au sens littéral la pensée des prophètes; c'est pourquoi nous avons pris soin de montrer les idées messianiques telles qu'elles apparaissent à qui les considère englobées dans leur contexte, enracinées dans leur milieu. Si cette méthode fait toucher du doigt les contingences qui en liaient l'expression à l'ensemble des conceptions juives, elle permet de saisir d'autant plus efficacement, dans la vérité de l'histoire, ce que l'espérance messianique renferme de valeur absolue et dont le christianisme nous met aujourd'hui sous les yeux la réalisation.

LE MESSIANISME

INTRODUCTION

1. *Importance des prophéties messianiques. — Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet :* cet adage ne s'applique nulle part mieux qu'en matière de prophéties messianiques. Par elles, en effet, l'Ancienne Alliance se révèle comme la préparation d'un état religieux plus parfait et en laisse entrevoir les grandes lignes. D'autre part, la Nouvelle Alliance, dès le début, fut à tel point conçue comme leur accomplissement que, pour la caractériser, on a qualifié ses formes religieuses de « messianiques », expression hébraïque dont le mot « chrétien » n'est que le synonyme grec.

C'est pourquoi les prophéties messianiques n'ont pas eu seulement leur valeur pour l'époque où elles furent prononcées, mais elles l'ont gardée pour tous les temps. De nos jours encore elles forment une partie importante de notre théologie, elles se lisent jusque dans le catéchisme du simple fidèle.

Tout le monde connaît donc plus ou moins ces antiques prédictions. Ceux qui vivent en dehors du mouvement critique, les comprennent comme nos ancêtres des siècles passés, sans le moindre soupçon au sujet de leur sens et de leur portée. Par contre, ceux qui sont au courant de l'exégèse contemporaine savent que ses méthodes et ses résultats

ont eu leur répercussion tout particulièrement dans le domaine des prophéties messianiques, et ils se demandent ce qu'il en est de leur explication.

Des critiques indépendants se sont empressés de dire que cet élément de la tradition chrétienne serait caduc de tous points. En le vérifiant d'après l'état actuel de la science biblique, on peut, au contraire, établir qu'il en sort fortifié dans tout ce qu'il a d'essentiel.

2. *Définition.* — Il faut tout d'abord bien définir et circonscrire la question; car par prophéties messianiques tous n'entendent pas la même chose et beaucoup en ont une notion imprécise et incomplète. Cette définition est commandée par le point de vue d'où on les considère.

D'ordinaire, à la lumière du Nouveau Testament, on y comprend l'ensemble des oracles qui concernent la personne et le royaume du Christ. Cette conception, juste dans son fond, devient inadéquate dès qu'on se met sur le terrain de l'Ancien Testament, c'est-à-dire quand on fait abstraction de la manière dont les prophéties se sont réalisées. Alors elles se présentent sous une forme beaucoup trop complexe pour entrer dans le cadre de la définition usuelle.

Le trait commun des prédictions de l'Ancien Testament est l'attente d'un nouvel état de choses réalisé sur la terre et nettement différent de l'ordre actuel, qui consistera du côté de Dieu dans une manifestation éclatante de Jahvé, suivie de l'établissement définitif de son règne, du côté de l'homme dans un attachement fidèle au Très-Haut, dans une sainteté parfaite et dans un grand bonheur. Cette ère nouvelle se réalisera par l'achèvement de la théocratie d'Israël, de sorte que le peuple juif en bénéficiera en premier lieu, les autres nations seulement par son intermédiaire et sous son hégémonie.

Parfois les prophètes concentrent leurs espérances sur un prince idéal qui sortira à cette époque de la race élue et sera le représentant saint et puissant de Jahvé. Ils ne l'ont désigné par aucun nom générique. Dans un des plus anciens psaumes, II, 2, et surtout plus tard dans la littérature apocryphe et rabbinique, *Hén. éth.*, XLVIII, 10, *Targum de Jérusalem*, *Gen.*, III, 15; XLIX, 10, *Psaumes de Salomon*, XVII, 36; XVIII, 6, il est nommé *mashiah*. Ce terme signifie

« oint » et était appliqué, dans les livres canoniques, aux patriarches, aux prêtres, aux prophètes et surtout aux rois, qui sont présentés, I Reg., x, 6; xvi, 13; Is., lxi, 1, comme ayant reçu dans une mesure toute spéciale l'esprit de Dieu.

Il s'ensuit qu'au sens strict du mot seules seraient messianiques les prophéties qui se rapportent à la personne du Messie. Mais comme elles font partie d'un ensemble plus vaste d'espérances qui toutes visent la même époque, il y a lieu de prendre le terme de prophéties « messianiques » dans un sens plus large, susceptible de s'appliquer à toutes les prévisions de l'avenir chez les prophètes.

Nous distinguons donc tout d'abord deux genres de prédictions messianiques : au sens large le messianisme est l'attente du royaume de Dieu sur la terre qui doit s'établir à la fin des temps et auquel, sous la préséance des Israélites, tous les peuples appartiendront; au sens strict, il est l'espérance en un roi idéal, le Messie, qui doit gouverner le monde en substitut visible de Dieu.

Il y a cependant des prophéties dans l'Ancien Testament qui ont trait à l'avenir glorieux de l'humanité, mais auxquelles le terme « messianique » ne s'applique pas intégralement ni dans l'un ni dans l'autre sens. Ce sont celles où le bonheur futur n'est pas clairement donné comme appartenant à une époque distincte de la période actuelle, ou bien n'est pas rattaché au sort d'Israël. Ces oracles ne sont pas, au moins du point de vue de l'Ancien Testament, des prophéties explicitement messianiques. Tout au plus peut-on les tenir pour implicitement messianiques.

Tandis que cette distinction n'est pas communément faite par les auteurs, l'exégèse des textes prophétiques en a fait introduire une autre, moins importante, celle de prédictions directement et indirectement messianiques. Les premières, qui forment la grande majorité, sont des oracles qui se rapportent uniquement et immédiatement au Messie ou au temps messianique; les autres comprennent quelques textes dans lesquels les événements et les personnages décrits sont historiques, mais en même temps conçus comme figures de ce qui doit arriver à la fin des temps. Ces textes indirectement messianiques correspondent à cette donnée

suivant laquelle l'Ancien Testament, parce qu'il est une préparation du Nouveau, renferme de nombreux actes et personnages qui sont des types de ce qui doit arriver dans la plénitude des temps. Les prophètes eux-mêmes ont parfois relevé le rôle figuratif des événements et institutions de leur peuple; c'est ainsi qu'ils ont présenté l'exode comme symbole du retour d'Israël au moment de l'ouverture de l'ère messianique, Is., x, 34, 26; Mich., vii, 15-16, Ez., xx, 35-36. La tradition patristique et théologique a enrichi les prophéties messianiques proprement dites de quelques-uns de ces types.

Les différentes nuances dont le terme « prophéties messianiques » est susceptible peuvent être ramenées au schéma suivant :

Prophéties messianiques :

directement { explicitement ou implicitement { au sens strict, au sens large.

ou indirectement (= d'une façon typique).

Toutes les prophéties messianiques, parce qu'elles visent la fin de l'ordre actuel, sont en même temps des prédictions eschatologiques, de sorte que la plupart des exégètes protestants nomment aujourd'hui leur ensemble non pas messianisme, mais eschatologie de l'Ancien Testament. Elles forment l'eschatologie terrestre qui est si différente de l'eschatologie transcendante.

3. *Méthode.* — Cette détermination du messianisme dicte une méthode en conséquence.

Suivant la règle fondamentale qui préside à l'interprétation des Écritures, nous avons à chercher le sens littéral, et par conséquent nous avons principalement à nous placer au point de vue de l'Ancien Testament, c'est-à-dire que nous devons tâcher de comprendre les prédictions non pas en premier lieu à la lumière de leur réalisation, mais d'après leurs propres termes. De cette manière seulement on peut saisir l'idée que les prophètes et leurs auditeurs se sont faite de l'ère messianique.

Conformément à ce principe, notre tâche sera de suivre tout d'abord le messianisme dans son développement historique en étudiant les différentes prophéties dans l'ordre

chronologique de leur succession. La base indispensable d'une telle étude est la critique littéraire dans la mesure où elle a réellement précisé nos connaissances sur l'origine des textes prophétiques. Elle entre d'autant plus en jeu que le caractère messianique de bien des passages et non des moins importants sert précisément — souvent d'une façon injustifiée — d'indice pour en fixer la date.

Cette attention donnée à l'origine des textes messianiques permet de les placer dans leur milieu historique et par là de les mieux comprendre; car les prophètes mêlent toujours à leur description du salut messianique des traits empruntés aux circonstances de leur temps.

En suivant la même méthode, on est amené à tenir également compte pour l'intelligence de ces prédictions de l'ensemble des vues prophétiques de leurs auteurs. Dans la littérature prophétique, les promesses de salut ne sont pas des visions isolées; elles sont au contraire inséparablement liées à la manière dont les voyants envisagent l'avenir du peuple et des autres nations en général. Elles forment dans leurs discours, par rapport aux exhortations, reproches et menaces, la partie presque toujours la moins étendue. On en aurait donc une conception incomplète et même fausse, si on n'apercevait pas comment dans les tableaux prophétiques la lumière des promesses est contrebalancée par les ombres qui les entourent. C'est pourquoi nous donnerons une esquisse des perspectives de chaque prophète. Ainsi se dégagera d'autant mieux son espérance messianique.

Au terme de cette analyse viendront logiquement quelques considérations d'ordre général.

Il y a lieu d'abord de rapprocher les multiples prophéties entre elles, pour les résumer, en relever les ressemblances et les différences, y distinguer les éléments importants et accessoires, en obtenir une idée d'ensemble.

Du messianisme ainsi synthétisé la simple curiosité historique inviterait à rechercher l'origine et le développement. A cette étude les théories récentes de la critique donnent une particulière actualité.

Ensuite il faudra mettre les idées messianiques d'Israël en parallèle avec les idées semblables ou prétendues telles des autres peuples de l'ancien Orient. Étude d'autant plus

nécessaire aujourd'hui que beaucoup d'exégètes ont voulu prouver par l'étude comparative des religions que le messianisme juif n'est pas autochtone, et que son origine et son sens s'expliquent par les aspirations toutes pareilles d'autres nations.

En dernier lieu nous devrons comparer les idées messianiques de l'Ancien Testament avec les données du Nouveau, c'est-à-dire étudier enfin l'espérance messianique à la lumière de son accomplissement.

La solution de ces problèmes fondamentaux du messianisme suppose évidemment au préalable la connaissance exacte des faits.

I. Ouvrages sur l'eschatologie messianique. — 1° *Catholiques.* — L. Reinke, *Die messianischen Weissagungen bei den grossen und kleinen Propheten*, 1859-62; A. J. Maas, *Christ in type and prophecy*, 1893; G. Meignan, *Les prophètes d'Israël et le Messie depuis Salomon jusqu'à Daniel*, 1893; V. Caillard, *Jésus-Christ et les prophéties messianiques*, 1905; H. Lesêtre, *Messie*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, 1908, col. 1032-1040; A. Schulte, *Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments*, 1908; J. Touzard, article *Juif*, *II^e partie : L'espérance messianique*, dans *Dictionnaire apologétique*, 1915, t. II, col. 1614-1654; M. Wolff, *Messianische Weissagungen*, 1911, 2^e édit., 1922; G. Hoberg, *Katechismus der messianischen Weissagungen*, 1915; N. Peters, *Weltfriede und Propheten*, 1917; J. Döller, *Die Messiaserwartung im Alten Testament*, 2^e édit., 1921; S. Grill, *Die Lehre der Heiligen Schrift vom Ende der Welt*, 1921; L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, 1925; Fr. Nötscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube*, 1926; F. C. Grant, *The economic significance of Messianism*, dans *Angl. Theol. Rev.*, 1923-24, p. 196 sq.; J. A. Huffmann, *The progressive unfolding of the messianic hope*, 1924; E. L. Dietrich, *shub shebut, Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten*, 1925.

2° *Protestants.* — E. W. Hengstenberg, *Christologie des Alten Testamentes*, 1854-57; C. v. Orelli, *Die alttest. Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches*, 1882, article *Messias*, dans *Protestantische Realencyclopädie*, 1903, t. XII, p. 723 sq.; E. Riehm, *Die messianische Weissagung*, 1885; Ch. A. Briggs, *Messianic Prophecy*, 1886; V. H. Stanton, *The Jewish and the Christian Messiah*, 1886, *Messiah*, dans J. Hastings, *The Dictionary of the Bible*, 1900, 1920, t. III, p. 352-357; François Delitzsch, *Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge*, 1890; H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895, 2^e édit., 1921; P. Volz, *Die vorexilische Jahveprophetie und der Messias*, 1897; E. Hühn, *Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes*, t. I-II, 1899; J. Gindraux, *Les espérances messianiques d'Israël*, 1900; W. Nowack, *Die Zukunftshoffnungen Israels in der assyrischen*

Zeit, dans *Holtzmannfestschrift*, 1902; H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905; E. Berthau, *Die alttestamentliche Auferstehungshoffnung*, 1905; J. Richter, *Die messianische Weissagung und ihre Erfüllung*, 1905; W. Möller, *Die messianische Erwartung der vorexilischen Propheten*, 1906; H. Schmidt, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, dans *Theologische Rundschau*, 1906; W. O. E. Oesterley, *The evolution of the messianic Idea*, 1908; A. Schulte, *Die messianischen Weissagungen des Alten Testamentes nebst dessen Typen übersetzt und kurz erklärt*, 1908; E. Sellin, *Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung*, 1909, *Der alttestamentliche Prophetismus*, II[e] partie, *Alter, Wesen und Urzprung der alttestamentlichen Eschatologie*, 1912; W. Eichrodt, *Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel. Ein Beitrag zur Frage nach der israelitischen Eschatologie* 1920; W. Caspari, *Die Anfänge der alttestamentlichen messianischen Weissagung*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1920, p. 455 sq., *Messianisch und endzeitlich*, dans *Zeitschrift für systematische Theologie*, 1923, p. 700 sq.; A. Causse, *Les « pauvres » d'Israël (prophètes, psalmistes, messianistes)*, 1922, *Israël et la vision de l'humanité*, 1924; H. Schmidt, *Der Mythos vom wiederkehrenden König im Alten Testament*, 1925; G. Hölscher, *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie*, 1925; E. König, *Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments*, 1925; A. v. Gall, βασιλεία τοῦ Θεοῦ, *Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie*, 1926; Nathaniel Micklem, *Prophecy and eschatology*, 1926; G. R. Berry, *Messianic-Predictions*, dans *Journ. of Bibl. Lit.*, 1926, p. 232 sq.

II. Ouvrages sur le prophétisme. — W. R. Smith, *The prophets of Israël*, 1897; K. Cornill, *Israelitischer Prophetismus*, 1897; R. Kittel, *Prophetie und Weissagung*, 1899; O. Procksch, *Geschichtsbetrachtung und Geschichtsüberlieferung bei den vorexilischen Propheten*, 1902; A. Davidson-Paterson, *Old Testament Prophecy*, 1904; B. Baentsch, *Prophetie und Weissagung*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1908; J. Touzard, *Les prophéties de l'Ancien Testament*, dans *Revue du Clergé français*, 1908, t. LVI, p. 535-548; E. Mangenot, *Prophétisme*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 735-747; E. Sellin, *Der alttestamentlische Prophetismus*, 1912; G. Hölscher, *Die Propheten*, 1914; W. Cossmann, *Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten*, 1915; B. Duhm, *Israels Propheten*, 1916; E. Tobac, *Les prophètes d'Israël*, 1919-1921; W. Baumgartner, *Die Auffassungen des Jahrhunderts vom israelitischen Prophetismus*, dans *Archiv für Kulturgeschichte*, 1922; S. Buzy, *Les symboles de l'Ancien Testament*, 1923; H. W. Wiener, *The prophets of Israel in history and criticism*, 1923; H. Schmidt, *Die grossen Propheten übersetzt und erklärt*, 2[e] édit., 1924; A. Condamin, *Prophétisme israélite*, dans *Dictionnaire apologétique* t. IV, 1924, col. 386-425; L. Dürr, *Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten*, 1926; M. A. van den Oudenrijn, *De prophetiæ charismate in populo israelitico libri quattuor*, 1926.

III. Manuels d'histoire des religions et de théologie biblique. — A. Dillmann, *Handbuch der alttestamentlichen Theologie*, 1895;

R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, 2e édit, 1899; J. P. Valeton, *Die Israeliten* dans P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 3e édit., 1905, t. I, p. 384-467; B. Stade et A. Bertholet, *Biblische Theologie des Alten Testamentes*, t. I, 1905, t. II, 1911; A. B. Davidson, *The theology of the Old Testament*, 1907; K. Marti, *Geschichte der israelitischen Religion*, 5e édit., de *August Kaysers Theologie des Alten Testamentes*, 1907; M. Hetzenauer, *Theologia biblica*, t. I, *Vetus Testamentum*, 1908; E. Kautzsch, *Biblische Theologie des Alten Testamentes*, 1911; J. Touzard, *La religion d'Israël*, dans J. Bricout, *Où en est l'histoire des religions?* 1911, t. II, p. 5-185; J. Nikel, *La religion d'Israël*, dans Huby, Christus, *Manuel d'histoire des religions*, 3e édit., 1921, p. 817-853; E. König, *Theologie des Alten Testamentes*, 1923, *Geschichte der alttestamentlichen Religion*, 3e et 4e édit., 1924; R. Kreglinger, *La religion d'Israël*, 1922.

PREMIÈRE PARTIE

ÉTUDE ANALYTIQUE DES TEXTES

CHAPITRE PREMIER

Premières formes de l'espérance messianique

Avant de devenir dans les huit derniers siècles de l'histoire d'Israël ce système d'idées et d'aspirations que révèle l'œuvre des prophètes-écrivains, l'espérance messianique n'avait longtemps reposé que sur de rares oracles divins, épars à longue distance les uns des autres à travers les époques précédentes.

Les commencements en sont conservés dans la Genèse. Les textes qui les contiennent ne sont ni nombreux ni étendus. Le Protévangile, la bénédiction de Noé, la promesse faite à Abraham, la bénédiction de Jacob, telles sont les prédictions de l'époque prémosaïque que la tradition regarde comme messianiques. Pour la grande majorité des critiques modernes, elles sont aussi peu authentiques que messianiques. On peut cependant se rendre compte qu'elles gardent toujours une valeur objective.

§ 1. *Le Protévangile.*

Depuis l'époque patristique jusqu'à la fin du XIX^e^ siècle, le célèbre texte, Gen., III, 15 : « Je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ton lignage et son lignage ; elle t'écrasera la tête et toi tu lui écraseras le talon » figurait en tête de tous les exposés relatifs au messianisme et était regardé comme un des oracles les plus importants. Aujourd'hui il se trouve souvent déprécié et même complètement rayé de la

liste des prophéties messianiques. Hühn [1], par exemple, le range dans un appendice parmi les passages « interprétés à tort comme messianiques » par la théologie traditionnelle, et Richter [2] termine son exposé sur le « célèbre protévangile » en disant qu'il ne contient aucune prophétie.

Tous ceux, néanmoins, pour qui le christianisme est encore la religion de la rédemption de l'humanité déchue, tiennent le récit de la chute, Gen., III, pour un texte qui a un fond historique, et le v. 15 pour la première bonne nouvelle que Dieu adressa aux hommes tombés. Si, au contraire, ce chapitre ne contenait qu'un antique mythe païen sous une forme monothéiste ou la simple spéculation d'un sage israélite sur l'origine du mal, le v. 15 que les Pères ont nommé le πρῶτον εὐαγγέλιον serait le πρῶτον ψεῦδος de l'histoire humaine.

Les paroles : « Je mettrai une inimitié, etc. » restent donc pour nous le protévangile. Pour comprendre dans quel sens elles le sont, il faut savoir d'abord que Dieu proclame par elles non seulement la lutte entre la femme et le serpent ainsi qu'entre la progéniture de l'une et de l'autre, mais aussi et surtout la *défaite* du serpent et de son lignage. Il faut relever cette idée générale de l'oracle parce que plusieurs exégètes modernes, entre autres Hühn [3], Richter [4], H. Gunkel [5], O. Procksch [6], prétendent qu'il s'agit uniquement là d'un combat qui serait aussi redoutable et néfaste pour l'un que pour l'autre des deux partis. Cette conception apparaît déjà dénuée de fondement par le fait que l'on entend Dieu prononcer une sentence pénale sur le serpent. Cette sentence serait bien illusoire, si l'ennemi du serpent ne devait pas prévaloir contre lui. Elle est en outre contredite par le fait que le verbe *shûph* a bien, d'après Job, IX, 17 [7], le sens d'écraser; or écraser la tête d'un serpent, c'est le rendre inoffensif.

1. *Die messianischen Weissagungen*, 1899, p. 134.
2. *Die messianische Weissagung und ihre Erfüllung*, 1905, p. 16.
3. *Op. cit.*, p. 136.
4. *Op. cit.*, p. 14.
5. *Die Genesis übersetzt und erklärt*, 1910, 3e édit., p. 21.
6. *Genesis übersetzt und erklärt*, 1913, p. 36.
7. Voir P. Dhorme, *Le livre de Job*, 1926, p. 123 sq.

Il faut ensuite se demander quels sont les deux adversaires dont la lutte se termine par la défaite de l'un d'entre eux. Depuis saint Irénée [1], on voit dans le protévangile la promesse de la victoire du Christ sur l'ennemi infernal de l'humanité. Cette conception a reçu dans la Bible latine, en tant qu'il s'agit du vainqueur, un relief particulier par le fait que le pronom hébreu *hu*, qui se rapporte à lignage, n'y est pas traduit par *ipsum* en relation avec le neutre *semen*, mais dans la *Vetus Itala* par *ipse*, et dans la Vulgate par *ipsa*. Les traducteurs de la *Vetus Itala*, en choisissant à l'exemple des Septante le masculin du pronom, interprétaient *semen* dans un sens individuel et l'appliquaient au Messie. Saint Jérôme en rendant *hu* par *ipsa* ne pensait même plus à *semen*, mais à *mulier*, et la femme qu'il visait n'était pas la première Ève, mais la seconde, Marie, qui, comme mère du Sauveur, est associée à sa victoire.

Cette interprétation précise la portée d'une promesse qui est en soi tout à fait générale ; car c'est à la descendance de la femme, donc à toute l'humanité, que la lutte est prescrite et que la victoire est annoncée. Cette première prophétie n'indiquait pas encore quand et de quelle façon cette victoire serait remportée. Surtout il n'en résultait pas qu'un personnage individuel devait être le héros de ce combat et procurerait par son succès le triomphe aux autres.

L'humanité est donc l'un des deux partenaires. L'autre n'est pas aussi aisé à déterminer. D'après la lettre du texte il semble que ce soit uniquement le serpent, c'est-à-dire l'animal que nous désignons par ce mot. C'est par sa propre astuce — « il était plus rusé que tous les animaux que Dieu avait créés », III, 1 — qu'il réussit à faire succomber l'homme. C'est lui qui est puni par la transformation de sa nature : au lieu de marcher sur des pattes, il rampera dorénavant sur le ventre et mangera de la boue. C'est au serpent que l'homme doit écraser la tête. En lui-même le texte du récit ne laisse donc pas entendre que le reptile soit le porte-parole d'un autre être, supérieur à lui et usant de lui pour amener la chute de l'homme. Cette conception semble exclue en outre par le fait que, dans ce cas, le coupable aurait échappé

1. *Cont. hær.*, III, XXIII, 7.

à la punition, tandis que la victime innocente aurait enduré le châtiment.

D'autre part, le tentateur de l'homme est peint sous des traits qui excluent un vrai serpent; autrement il faudrait, avec Josèphe [1] et l'auteur du *Livre des jubilés*, III, supposer qu'au paradis cet animal avait l'intelligence et la faculté de parler. et que l'ordre de lutter contre lui reçu par l'humanité ne serait que celui d'écraser des serpents.

Ce fait en apparence contradictoire qu'un serpent est en jeu, et qu'il ne s'agit pas néanmoins d'un véritable serpent, peut être expliqué de trois façons. Le serpent est conçu par le narrateur ou bien comme un être fabuleux, ou bien comme un être démoniaque, ou bien comme un symbole de la puissance qui a détourné l'homme de Dieu.

La première interprétation est surtout très en vogue depuis Kant. D'après celui des exégètes contemporains qui a le plus contribué à la répandre, H. Gunkel [2], le protévangile n'est qu'une de ces fables si nombreuses chez les peuples primitifs qui racontent « comment tel ou tel animal a acquis ses qualités extraordinaires, par exemple, l'âne ses longues oreilles. » Cette explication ne serait acceptable que si le serpent était la figure principale de la narration, et s'il ne s'agissait pas d'un récit sacré et de l'événement le plus funeste pour toute l'humanité. Quiconque admet une révélation par laquelle la Providence a voulu communiquer à l'humanité certaines vérités capitales sur son origine, son état et sa destinée, doit écarter une telle explication comme incompatible avec la foi.

D'après la seconde interprétation. l'auteur biblique aurait supposé qu'un démon infernal a tenté les premiers hommes et qu'il a pris pour cela la forme d'un serpent (V. Zapletal [3], F. Feldmann [4], J. Hehn [5], L. Dürr [6]). Pour rendre cette hypo-

1. *Antiquitates*, I, 1, 4.

2. *Genesis*, p. 21; cf. *Protevangelium*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. IV, 1913, col. 1921.

3. *Alttestamentliches*, 1903, p. 23 sq.

4. *Paradies und Sündenfall*, 1913, p. 247, 506.

5. *Zur Paradiesesschlange*, dans *Festschrift für Seb. Merkle*, 1922, p. 137 sq.

6. *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, 1925, p. 69 sq.

thèse probable, on rappelle surtout que les Babyloniens et les Assyriens ont représenté les divinités des enfers sous forme de reptiles. Cette explication, pour spécieuse qu'elle soit à première vue, n'en est pas plus admissible. Qu'on accumule tant qu'on voudra, avec Hehn et Dürr, les matériaux pour prouver qu'en Babylonie les démons infernaux étaient représentés comme des serpents, rien dans notre texte ne fait explicitement allusion au caractère infernal et démoniaque du serpent qui séduit Adam et Ève : il est expressément présenté comme une bête des champs, créée par Dieu. L'intelligence, l'art de parler et de séduire sont sans doute des dons étrangers à un serpent, mais ils ne suffisent pas à faire de lui un démon.

Si le serpent n'est ni une bête, ni un démon, s'il n'est pourtant pas un être fantastique, mais une réalité, ne serait-ce pas qu'il est la désignation symbolique de la puissance qui a fait succomber l'homme? « Le serpent était... une apparition symbolique de l'immatériel principe mauvais » (Hoberg [1]). Ce caractère symbolique du serpent n'est pas inconcevable; car, bien que les premiers chapitres de la Genèse rapportent une histoire vraie, ils contiennent cependant des traits où la Commission biblique autorise à reconnaître un sens métaphorique, par exemple, le cadre des six jours de la création, le fait que Jahvé se promène vers le soir dans le jardin d'Éden. Dès lors, le serpent ne pourrait-il pas être regardé comme le symbole de la puissance séductrice? Celle-ci n'est pas nommée explicitement dans Genèse, III. Ce n'est que dans un des derniers livres de l'Ancien Testament, Sap., II, 24, et dans les écrits du Nouveau, Joa., VIII, 44; Apoc., XII, 9, 14; XX, 2, que le diable est clairement indiqué comme ayant causé la perte du bonheur paradisiaque. L'auteur sacré a pu penser au monde créé en tant que par ses attraits il tend à détourner l'homme de Dieu [2].

Ni le Sauveur ni le tentateur diabolique ne sont donc expressément désignés dans le protévangile. Mais de même que le premier est renfermé dans la descendance d'Ève, le second l'est tout autant dans la puissance séductrice.

1. *Katechismus der messianischen Weissagungen*, 1915, p. 10.
2. Voir König, *Die messianischen Weissagungen*, 1925, p. 80.

Le sens religieux qui résulte du protévangile est donc le suivant : le genre humain reçoit l'ordre de lutter contre la puissance mauvaise qui l'a détourné de Dieu et qui tend à le faire encore dans l'avenir, et il reçoit en même temps l'assurance de sortir vainqueur du combat bien que « le serpent » doive continuer à lui tendre des embûches.

Ainsi le protévangile garde sa valeur comme première prophétie du salut, et doit être pour cette raison considéré comme implicitement messianique.

Les commentaires de la Genèse de C. F. Keil, 1878; Fr. Delitzsch, 1887; A. Tappehorn, 1888; A. Dillmann, 1892; F. Hummelauer, 1895; H. J. Crelier, 1901; B. Neteler, 1905; H. Strack, 1905; G. Hoberg, 1908; M. Hetzenauer, 1910; J. Skinner, 1910; L. Fillion, 1913; O. Procksch, 1913; C. Dier, 1914; L. Murillo, 1914; H. Gunkel, 1910, 1917; H. Holzinger dans *Kurzer Handkommentar*, 1898, dans E. Kautzch, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, t, I, 1922; E. König, 1919, 1925.

M.-J. Lagrange, *L'innocence et le péché*, dans *Revue biblique*, 1897, p. 341-379; V. Zapletal, *Alttestamentliches*, 1903, p. 16-25 : *Das Strafgericht nach dem Sündenfall*; M. Flunk, *Die frohe Botschaft aus der Urzeit*, 1904; G. Lasson, *Des Menschen Schuld und Schicksal nach I. Moses, 2-3*, 1908; W. Engelkemper, *Das Protoevangelium*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1910, p. 351 sq.; J. Göttsberger, *Adam und Eva*, 1911; J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall*, 1913; J. Meinhold, *Die Erzählungen vom Paradies und Sündenfall* (Gen., II, III), dans *Budde-Festschrift*, 1920, p. 122 sq.; A. Brassac, *La chute de nos premiers parents* (Gen., III), dans *Revue pratique d'apologétique*, 1920, p. 502 sq.; E. O. James, *The origin and fall of man* (Gen., I-III) dans *Theology*, 1921, p. 16, sq., p. 78 sq.; J. Nikel, *Die biblische Urgeschichte*, 4e édit., 1921; J. Hehn, *Zur Paradiesesschlange*, dans *Festschrift für Seb. Merkle*, 1922, p. 137, sq.; A.-H. Krappe, *The story of the fall*, dans *Am. Journ. of Sem. Lang.*, 1926-27, p. 236 sq.; H. Gressmann, *Paradies und Sünde*, dans *Die Christliche Welt*, 1926, p. 842 sq.; E. Brunner, *Der Sündenfall und die alttestamentliche Wissenschaft*, *ibidem*, p. 994 sq.; Gressmann, *Eine Antwort an E. Brunner*, *ibidem*, p. 1050 sq.; K. Frühstorfer, *Weltschöpfung und Paradies nach der Bibel*, 1927.

§ 2. *La bénédiction de Noé.*

Dans le cadre de l'histoire primitive de l'humanité, un second texte appartient au même genre de messianisme que le protévangile, savoir les paroles prononcées par Noé après l'irrévérence du cadet de ses fils, et la conduite respectueuse de ses deux autres enfants Sem et Japhet. Gen., IX, 25-27 ·

25. Maudit soit Chanaan! Qu'il soit l'esclave de ses frères!
26. Béni soit Jahvé, le Dieu de Sem! Que Chanaan soit son esclave!
27. Que Dieu donne de l'étendue à Japhet, et qu'il (Japhet) habite dans les tentes de Sem et que Chanaan soit son esclave!

Tandis que le fils insolent est maudit et dégradé jusqu'à être le plus vil serviteur de ses frères, les deux autres sont bénis. Sem reçoit une bénédiction toute spirituelle : Jahvé entrera dans une relation si intime et si particulière avec lui qu'il est nommé le Dieu de Sem, comme plus tard le Dieu d'Abraham. Japhet est béni au point de vue matériel par l'élargissement extraordinaire de son domaine; en outre comme hôte de son frère il prendra part au privilège religieux de Sem [1].

Il est évident que les sentences de Noé ne sont pas seulement des prédictions sur le sort de ses fils, mais en même temps sur le destin de leur descendance, en particulier sur le fait que les Sémites seront les favoris de Dieu, par l'intermédiaire desquels le Très-Haut se communiquera aux autres hommes. Elles contiennent « la première allusion à l'élection future d'Israël » (Volck).

A cette conception traditionnelle de l'oracle de Noé celle des critiques s'oppose diamétralement. Pour eux l'épisode dont ces paroles font partie est une légende inventée dans le but d'expliquer les relations de certains peuples de l'époque. « L'explication scientifique » en doit consister, comme dit Gunkel [2], dans la recherche des peuples et du temps auxquels il est fait allusion. D'ordinaire, on y reconnaît la situation du règne de David ou de Salomon (Wellhausen, Stade, Budde, Holzinger) : Sem serait le nom d'Israël qui est devenu le maître absolu de Chanaan et dont les Chananéens, descendants de Cham, sont devenus les esclaves; Japhet, l'hôte de Sem, désignerait les Philistins, les Phéniciens ou bien les Hittites.

Mais, d'abord, il est tout à fait arbitraire de prendre Sem

1. *Qu'il habite* se rapporte à Japhet et non à Jahvé comme le supposent Hoberg, *Die Genesis übersetzt und erklärt*, 1908, p. 106, et Volck, *Noe*, dans *Protest. Realencyclopädie*, t. XIV, p. 146.
2. *Genesis*, p. 81.

pour un nom propre d'Israël, et encore davantage d'identifier Japhet à l'un des trois peuples susnommés. Ensuite il est invraisemblable qu'un Israélite du temps des premiers rois ait formulé des vœux pour l'agrandissement du domaine d'une nation voisine. Enfin le nom de Chanaan est tout à fait secondaire, de sorte que celui qui fut maudit ne représentait pas non plus primitivement un seul peuple. Il est vrai que le texte actuel nomme Chanaan. Mais Cham a commis le péché et Cham a dû être puni, de sorte que le plus simple est de supposer, avec König[1], que le texte original des v. 25-27 contenait le nom de Cham, et que plus tard, lorsqu'en Palestine des Israélites constatèrent que la dépravation de l'ancêtre se manifestait d'une manière rebutante chez ses habitants, il fut remplacé par celui de Chanaan. Pour expliquer cette énigme de la mention de Chanaan, on ne peut, comme le font beaucoup d'exégètes, recourir à une double tradition du Jahviste, dans l'une desquelles le fils mauvais aurait été appelé Cham et dans l'autre Chanaan; car chaque fois que les trois fils sont nommés ensemble, Gen., v, 31; IX, 18; x, 1, on lit Sem, Cham et Japhet.

Pour toutes ces raisons la critique commence à chercher le fond historique de la soi-disant prédiction de Noé, dans une situation ethnographique beaucoup plus ancienne et plus compliquée. C'est ainsi que Gunkel et Procksch la rapportaient au milieu du deuxième millénaire, au moment où des peuples sémites et aryens envahirent Chanaan et les pays limitrophes. Il y serait annoncé que la race aryenne supplantera la race sémitique. Mais cette explication, bien qu'elle corresponde mieux à la teneur des paroles bibliques, ne peut pas non plus être admise; car les Sémites et les Japhétites n'y sont pas conçus comme ennemis — « qu'il habite » invite à une cohabitation paisible des deux races conformément à la noble entente de leurs pères — et nos connaissances des relations des différents peuples dans l'Asie antérieure au deuxième millénaire sont beaucoup trop vagues — Gunkel le reconnaît lui-même quand il appelle son interprétation un essai — pour fournir la base d'une interprétation historique des paroles de Noé.

1. *Die messianischen Weissagungen*, p. 90.

Cet oracle n'a donc pas encore trouvé d' « explication scientifique ». Sans doute, en face des résultats de la science préhistorique, l'exégèse reçue présente de très grandes difficultés. Cependant on ne saurait nier que nous n'y ayons affaire avec une tradition très ancienne, qui remonte au delà de l'origine de la nationalité israélite. Celui qui admet que, grâce à la Providence, l'épisode de la chute de l'homme et les paroles du protévangile ont été transmises à l'humanité postérieure, ne ressent aucune difficulté à supposer également pour l'histoire de Noé un fond historique. Dans tous les cas l'oracle est un texte messianique très ancien.

§ 3. *La promesse faite à Abraham.*

Le privilège religieux accordé à la race sémite par la bénédiction de Noé s'est réalisé en Israël. Déjà, lors de la vocation d'Abraham, Dieu lui fait des promesses on ne peut plus brillantes. Jahvé dit alors à l'ancêtre des Israélites : « Je ferai de toi une grande nation; je te bénirai et je rendrai grand ton nom; tu seras une bénédiction. Je bénirai ceux qui te béniront et je maudirai celui qui te maudira, et en toi seront bénis tous les peuples de la terre. » Gen., XII, 2-3. A deux autres moments solennels de la vie d'Abraham, le Très-Haut lui répète ces magnifiques paroles, en les étendant expressément à sa postérité. Gen., XVIII, 18; XXII, 16-18. Plus tard il les adresse également à Isaac et à Jacob. Gen., XXVI, 4; XXVIII, 14.

En compensation de ce qu'Abraham sur l'ordre divin quitte sa famille et sa patrie, il devient avec sa descendance non seulement l'objet, mais aussi l'instrument de riches bénédictions. Lui et sa postérité, qui deviendra une grande nation, ont une telle importance aux yeux de Jahvé que le salut des autres peuples dépendra de leur relation avec eux. Ceux qui s'approcheront d'Israël en amis seront bénis; par contre, ceux qui se comporteront en ennemis seront maudits par Dieu. Mais les nations auront part à la bénédiction divine, non seulement à cause d'Abraham et de sa postérité, mais aussi par leur intermédiaire. Dans ce sens, Jahvé dit d'abord à Abraham : « Tu seras une bénédiction. » Comme par suite de sa révolte Adam avait été la cause de la malédiction de

la terre, ainsi Abraham est par son obéissance une source de bénédiction. Le salut qui émanera de lui ne sera pas restreint à son proche entourage, mais parviendra à l'humanité tout entière : « En toi seront bénies toutes les nations du monde », XII, 3; « en ta postérité seront bénies toutes les nations du monde », XVIII, 18. Comme dans ces phrases le verbe se trouve au *niphal* et au *hitpaël*, et que le sens primitif de ces conjugaisons est le sens réfléchi, la plupart des exégètes modernes, par exemple Gunkel, Procksch, Holzinger, Hühn, Budde, Jeremias, traduisent : « En toi se béniront toutes les nations », ce qui signifierait : elles désirent ton bonheur. Mais, comme d'une part le sens passif est beaucoup plus fréquent pour le *niphal* et se trouve quelquefois pour le *hitpaël*, comme d'autre part Abraham, XII, 2, vient d'être appelé un instrument de bénédiction, les exégètes qui, d'après l'exemple des Septante, de la Peschitto et de la Vulgate, traduisent par le passif, entre autres Hummelauer, Dier, Hoberg, König, Sellin, donnent à la phrase un sens plus exact. Du reste le réfléchi « ils se béniront en toi, en ta postérité », revient indirectement au même : ceux qui se souhaiteront le bonheur d'Israël le recevront; car il consiste essentiellement dans le salut de Dieu, et en matière religieuse désirer sérieusement, c'est obtenir. Or la connaissance leur en parvient sinon par l'enseignement, du moins par l'exemple d'Israël, de sorte qu'Israël reste le trait d'union entre Dieu et l'humanité.

La prédominance de la postérité d'Abraham est donc principalement prévue et prédite dans le domaine religieux. Accordée à cause de la foi héroïque du grand patriarche, elle est en premier lieu d'ordre spirituel : la religion d'Abraham aura un règne mondial; Israël, après avoir obtenu le salut, en deviendra un jour le médiateur pour tous les hommes. Nous avons donc ici une promesse explicitement messianique et des plus élevées que la Bible ait jamais recueillies. Une conception aussi idéale de l'universalité du salut par Israël ne se rencontrera plus que dans Isaïe.

Cependant, malgré le caractère religieux de la bénédiction donnée à Abraham, Isaac et Jacob, toute préoccupation politique et matérielle n'en est pas exclue, conformément au cadre terrestre du messianisme. On le voit déjà indirectement par l'annonce qu'Israël deviendra un grand

peuple, dont les membres seront aussi nombreux que le sable de la mer et les étoiles du ciel. C'est d'ailleurs ce qui est formellement exprimé dans la promesse faite à Abraham lors de l'immolation d'Isaac : « Ta postérité possédera la porte de ses ennemis », XXII, 17, et davantage encore dans la bénédiction que Jacob reçoit de son père : « Que Dieu te donne de la rosée du ciel et des sucs de la terre, abondance de blé et de moût. Les peuples te serviront et les nations se prosterneront devant toi. » XXVII, 28-29.

Ainsi dès les premières promesses messianiques faites à Israël, à côté des vues les plus idéales et les plus universalistes, nous constatons des aspirations nationales et des conceptions matérielles du bonheur à venir. On ne doit pas s'en étonner quand on sait que les perspectives ultra-terrestres furent longtemps imprécises chez les Israélites.

L'interprétation historique et messianique de ces oracles est abandonnée par bien des exégètes modernes. Parmi les protestants, seuls François Delitzsch, Orelli, Strack et surtout König la maintiennent. Tous les autres, même ceux qui reconnaissent les patriarches comme des personnages historiques, tiennent pour des légendes le gros des récits qui les concernent. Les discours surtout seraient des fictions qui expriment les idées courantes des temps où les légendes prirent naissance. La plupart d'entre eux cependant admettent le caractère messianique des oracles en question. Sellin [1] et surtout Procksch [2] en relèvent le contenu religieux et éminemment eschatologique, et réfutent Gunkel [3] qui assure que les prétendues prédictions ne sont que des descriptions de la puissance et de la gloire d'Israël à l'époque de David et de Salomon.

Les commentaires de la Genèse. — Pirot, article *Abraham,* dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément,* t. I, 1926, col. 19-23 ; P. Dornstetter, *Abraham,* 1902; J.-L. Lienhard, *La religion des patriarches, étude d'histoire et de théologie biblique,* 1897; W. Caspari, *Abrahams Berufung* (Gen. XII, 1-3), dans *Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung,* 1919, p. 325 sq., 346 sq.; J. Nikel, *Die Patriarchengeschichte,* 3e éd., 1921.

1. *Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung,* 1909, p. 7 sq.
2. *Genesis,* p. 91.
3. *Genesis,* p. 164 sq.

§ 4. *La bénédiction de Jacob.*

Comme l'histoire des patriarches s'ouvre par la bénédiction qu'Abraham reçut de Jahvé, elle se termine par celle que Jacob donna à ses douze fils. Le grand discours si poétique, mis dans la bouche du vieillard mourant, a son point culminant dans cet oracle sur Juda, Gen., XLIX, 8-12 :

Juda, tes frères te loueront, ta main sera sur la nuque de tes ennemis; les enfants de ton père se prosterneront devant toi.
Juda est un jeune lion; c'est par le pillage, mon fils, que tu es [monté;
tu t'es étendu et couché comme un lion, comme une lionne; [qui oserait t'éveiller?
Le sceptre ne sera pas enlevé de Juda, ni le bâton d'entre ses [pieds,
jusqu'à ce que vienne celui à qui appartient (le gouvernement) et à qui appartient l'obéissance des peuples.
Il liera son âne à la vigne, et au cep de vigne le petit de l'ânesse; il lavera son vêtement dans le vin et son manteau au sang des [raisins.
Ses yeux brilleront de vin et ses dents seront blanches de lait.

D'après ces paroles, Juda, comme individu aussi bien que comme tribu, jouera parmi ses frères le rôle du lion parmi les animaux, et il sera un guerrier redoutable en face des ennemis. Personne n'osera l'attaquer, tandis que lui s'enrichira du butin pris aux autres. Cette position dominante durera jusqu'à un terme qui est indiqué par les trois mots *ad ki iabô shiloh* : « jusqu'à ce que vienne *shiloh* ». Cette petite phrase est la plus importante de tout l'oracle; car c'est elle qui lui donne un sens messianique. Mais, à cause de cet énigmatique *shiloh*, elle forme depuis des siècles une véritable *crux interpretum*.

Il y a trois manières principales de l'expliquer. D'après la première interprétation, autrefois très répandue chez les exégètes protestants tels que Tuch, Ewald, Diestel, Dillmann, Fr. Delitzsch, Strack (1905), Meinhold [1], le sujet de la phrase serait Juda et *shiloh* serait le nom de la ville de Silo : « Jusqu'à ce qu'il vienne à Silo. » Elle est aujourd'hui presque entièrement abandonnée, parce que Juda n'a jamais eu de

1. *Einführung ins Alte Testament*, 1919, p. 167.

relation importante avec Silo, et que la conquête de cette ville n'a pas marqué de tournant dans l'histoire d'Israël.

Tous les autres prennent *shiloh* pour le sujet de *venir*. Seulement les uns, Vater, Gesenius, Reuss, Knobel et surtout König[1] font de *shiloh* un substantif abstrait qui signifierait « repos » : Juda gardera sa supériorité « jusqu'à ce que vienne le repos ». Mais cette tradution de *shiloh* est purement hypothétique et, d'après les phrases précédentes, le repos existe déjà pour Juda pendant qu'il tient le sceptre.

Aussi la grande majorité des exégètes anciens et modernes voit-elle dans *shiloh* la désignation d'un personnage à venir. Bien que l'accord soit loin d'être réalisé sur la façon de déterminer ce personnage, la plupart d'entre eux se sont ralliés à l'opinion qu'il s'agit du Messie. Mais il y a de nouveau discussion sur les détails de l'exégèse. Les uns (Gunkel, Gressmann) dérivent *shiloh*, soit qu'ils le gardent tel quel, soit qu'ils lui substituent une forme légèrement différente, de la racine *shalah* « être tranquille » et y voient un nom mystérieux du Messie. D'autres remplacent *shiloh* par des mots provenant de racines qui ressemblent extérieurement à *shalah*, par exemple *shaluah* = *qui mittendus est*. D'autres encore lisent *shelloh* pour *shiloh*, et l'expliquent comme un composé de la particule relative *se* et du datif de la troisième personne du pronom personnel *lô*(*h*) : à qui.

Cette dernière interprétation est de beaucoup préférable aux deux précédentes ; car elle est tout à fait conforme aux consonnes de *shiloh*, elle est grammaticalement juste, et elle est surtout confirmée par presque toutes les anciennes versions, de sorte que Lagrange [2] a écrit avec raison qu'elle ne devrait plus être controversée.

Cependant la manière ordinaire de la présenter ne semble pas juste : on prend *shello* = *à qui* pour une phrase elliptique et on sous-entend comme complément : *il* (c'est-à-dire *le sceptre*) *appartient*. Ainsi Lagrange, Zapletal, Driver Kautzsch, Kittel, Murillo, Procksch, Böhmer, Dürr. D'une part cette ellipse est trop forte et, à cause du mot suivant *welô*, « *et à qui* », si surprenante que Wellhausen, Franken-

1. *Messianische Weissagungen*, p. 98.
2. *La prophétie de Jacob*, dans *Revue biblique*, 1898, p. 531

berg, Hühn ont, pour l'éviter, supposé que *welô* est une glose de *shelloh*. D'autre part, comme Seydl[1] l'a si bien relevé, le texte hébreu et quelques versions paraissent suggérer qu'il y a une vraie lacune. Dans la phrase :

Le sceptre ne sera pas enlevé de Juda jusqu'à ce que vienne celui à qui (appartient)... et à qui (appartient) l'obéissance des peuples,

le parallélisme exige après le premier « à qui » un substantif correspondant à « obéissance ». Ce substantif, nous le trouvons dans Ez., XXI, 27, (32): *ad bô asher lô hammishpat* « jusqu'à ce que vienne celui à qui appartient le jugement », verset qui dépend indubitablement de notre passage; nous le retrouvons dans le Targum d'Onkelos, où se lit la paraphrase suivante : « à qui appartient la royauté. » Nous sommes donc en droit de supposer que le texte actuel présente une lacune et de la combler par *mishpat*, jugement, gouvernement. Nous pouvons d'autant mieux le faire que le mot « gouvernement » qui se lit encore dans le texte hébreu d'Ézéchiel ne se trouve plus dans le grec du même passage. Ce qui est arrivé au texte grec d'Ézéchiel s'est produit antérieurement sans doute pour le texte hébreu de la Genèse. Il est étonnant que cette interprétation donnée par Seydl n'ait pas trouvé d'adhérents; car elle est de toutes la plus adéquate.

Il s'ensuit que le sens de la phrase si discutée serait celui-ci : le règne de Juda prendra seulement fin au moment où un prince très puissant apparaîtra. Cette annonce n'est aucunement une menace; elle est au contraire une promesse, car le héros prédit ne sera pas un roi historique quelconque qui supplantera Juda, mais le roi par excellence qui régnera sur le monde entier et inaugurera une ère toute nouvelle. Aussi longtemps que l'état actuel des choses durera en Israël et chez les autres nations, donc jusqu'à la fin des temps, Juda tiendra le sceptre. Il ne le cédera qu'à un prince eschatologique qui exercera le pouvoir royal dans toute sa plénitude. Celui-ci sera le chef non seulement des tribus d'Israël et de quelques nations voisines, mais de tous les peuples.

Son avènement au trône marquera le commencement d'une époque de prospérité extraordinaire : il y aura une telle quantité de vignes que ce prince — il vaut mieux pren-

1. *Der Katholik*, 1900, p. 159 sq.

dre le prince que Juda pour sujet du v. 12 — pourra lier l'âne qui le porte, monture la plus noble de la haute antiquité, à un cep de vigne sans avoir souci du dégât. Le vin sera aussi abondant que l'eau. Les yeux du roi en auront un éclat brillant, tandis que ses dents seront blanches du lait qui ruissellera dans le pays.

On comprend aisément que, depuis l'antiquité, l'oracle sur Juda ait été pris pour messianique et que la majorité des exégètes modernes le traitent aussi comme tel. Il est en effet la première prophétie explicitement et strictement messianique. Cependant, de même qu'il y a de grandes différences dans la manière d'interpréter la phrase sur laquelle repose le sens messianique, il n'y en a pas moins dans la façon d'apprécier la valeur de la prédiction elle-même. Pour presque tous les critiques, les suprêmes paroles attribuées à Jacob, non seulement dans leur forme poétique, mais aussi dans leur fond, dateraient d'une époque de beaucoup postérieure au patriarche. Elles auraient des origines successives et seraient des *vaticinia post eventum*, où aurait été décrite la situation de chaque tribu à un certain moment. D'ordinaire on fait remonter les parties les plus anciennes, notamment les oracles sur Issachar, Dan, Benjamin, Zabulon, à l'époque des Juges. Par contre, celui qui concerne Juda serait, dans les v. 8-9 et 11-12, la description de l'état des choses au commencement du règne de David, lorsque les premières victoires du fils d'Isaï eurent montré la supériorité de la tribu de Juda; seul le v. 10 serait une prophétie de l'avenir messianique. D'autres, Stade, Dillmann, Wellhausen, Cornill, Holzinger, Kautzsch, Marti, Beer, prétendent au contraire que précisément le v. 10 est le moins ancien, et fut intercalé seulement après l'exil pour faire entrer l'idée d'un Messie dans ce texte antique.

Les exégètes catholiques, ainsi que ceux des protestants qui admettent encore une révélation pour le temps prémosaïque, Delitzsch, Orelli, Strack, König, maintiennent l'authenticité des bénédictions de Jacob, qu'ils appuient sur des arguments d'ordre psychologique et historique [1]. La reconnaissance de l'authenticité substantielle du texte

1. Voir surtout König, *Die Genesis*, 1919, p. 746 sq.

n'empêche d'ailleurs pas d'y supposer des remaniements poétiques, et des amplifications pour les passages qui sont des allusions trop précises à la situation politique et géographique de plusieurs tribus. Mais c'est à tort qu'on regarde la prédiction sur Juda comme une glose de ce genre, sous prétexte qu'elle aurait été absolument inconcevable avant David, comme le prétend Cornill [1], ou que l'attente d'un Messie a ses racines dans la foi en la dynastie davidique, comme l'affirme Procksch [2]; car longtemps auparavant, du temps des Juges, Jud., I, 19; XX, 18, et déjà lors du séjour dans le désert, Num., II, 3; X, 14, la tribu de Juda se distingua de toutes les autres, de sorte que les critiques devraient mettre cet oracle au moins sur le même pied que les plus anciens textes du poème. C'est ce que fait en effet Gressmann [3]. A. Causse [4] le suit pour les v. 11 et 12, tandis qu'il attribue 8 et 10 au temps de David. Encore moins fondée est la supposition que le v. 10 serait postexilien. Procksch [5] dit avec raison que présenter ce verset comme une interpolation n'est plus faire de l'exégèse raisonnable.

Les commentaires de la Genèse.

L. Reinke, *Der Segen Jacobs*, 1849; L. Diestel, *Der Segen Jakobs*, 1853; Land, *Disputatio de carmine Jacobi*, 1858; K. Kohler, *Der Segen Jakobs*, 1867; Lagrange, *La prophétie de Jacob*, dans *Revue biblique*, 1898, p. 525-540; V. Zapletal, *Alttestamentliches*, 1903, p. 26-54; *Der Segen Jakobs;* E. Seydl, *Der Jakobsegen* (Gen., 49, 2-27) *eine einheitliche Komposition*, et *Donec veniat qui mittendus est*, dans *Der Katholik*, 1900, t. II, p. 29 sq.; et t. I, p. 159 sq.; Posnanski, *Schiloh*, 1904; P. Riessler, *Zum Jakobsegen*, dans *Tübinger theologische Quartalschrift*, 1908, p. 489 sq.; E. Sellin, *Die Schilohweissagung*, 1908; W. Schröder, *Gen., XLIX, 10, Versuch einer Erklärung*, dans *Zeitschrift für die altt. Wissenschaft*, 1909, p. 186-197; H. Kornfeld, *Gen., 49, 10*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1910, p. 130 sq.; C. H. Cornill, *Zum Segen Jakobs*, etc., dans *Wellhausenfestschrift*, 1914; K. Albrecht, *Der Judasspruch*, Gen., XLIX, dans *Zeitschrift für die altt. Wissenschaft*, 1914, p. 312 sq.; G. Beer, *Zur Geschichte... des Schöpfungsberichtes... nebst einem Excurs über Gen. XLIX, 8-12, und 22-26*, dans *Buddefestschrift*, 1920; W. Caspari, *Die Anfänge der alttestamentlichen Weissagung*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1920, p. 455 sq.

1. *Zeitschrift für die altt. Wissenschaft*, 1914, p. 108.
2. *Genesis*, p. 262.
3. *Die Anfänge Israëls*, 1914, p. 187 sq.
4. *Les plus vieux chants de l'Ancien Testament*, 1926, p. 39.
5. *Genesis*, p. 270.

CHAPITRE II

Le messianisme a l'époque de Moïse

§ 1. *Moïse et l'avenir d'Israël.*

De l'époque de Jacob la Bible nous transporte immédiatement à celle de Moïse. Ce grand chef, qui a donné aux Israélites leur constitution religieuse et civile sur la base de leur alliance avec Jahvé, s'est, il va sans dire, vivement occupé de l'avenir de son peuple. Lui qui a guidé Israël au seuil de la Terre promise, comment l'a-t-il dirigé vers son but final ?

En lisant les préceptes et les exhortations que la saine critique lui reconnaît au moins pour le fond [1], on constate qu'il a regardé la situation qui résultera pour les Israélites de leur entrée en Chanaan comme définitive. Rien ne manquera à leur bonheur. Ils jouiront d'une union intime avec Jahvé. Par suite des sages lois d'après lesquelles ils seront gouvernés, la paix intérieure régnera, Deut., IV, 6-8. La sécurité extérieure ne sera pas moins grande, parce que Jahvé anéantira tous leurs ennemis, Ex., XXIII, 22-27 ; Deut., XXVIII, 7. Ils seront préservés de toute maladie, de sorte qu'il; atteindront un âge avancé, Ex., XXIII, 25-26. A la santé et à la longévité des hommes correspondra une fertilité prodigieuse du sol, Ex., XXIII, 25. Les produits en seront si abondants qu'il n'y aura jamais de pauvres en Israël, Deut., XV, 4, et que les autres peuples viendront emprunter chez lui, Deut., XXVIII, 12. Israël progressera toujours et ne reculera jamais, Deut., XXVIII, 13.

Moïse en effet voyait tous les vœux qu'on pouvait for-

1. Voir E. König, *Das Deuteronomium*, 1917; E. Sellin, *Einleitung in das Alte Testament*, 1925, p. 50; M. Löhr, *Das Deuteronomium*, 1925.

muler pour l'avenir du peuple élu se réaliser dans la Terre promise, où coulaient le lait et le miel. Chez les prophètes écrivains, nous rencontrons la plupart de ces faits comme traits caractéristiques de l'ère messianique. Dans un certain sens on pourrait dire que l'entrée en Palestine a été pour Moïse l'ouverture des temps messianiques, étant donné surtout qu'il a pris l'époque inaugurée par la conquête de Chanaan pour l'état définitif de son peuple.

Aucun indice ne montre qu'il ait prévu que cette situation serait un jour remplacée par une autre plus parfaite. Bien des fois on a affirmé le contraire en se fondant sur Deut., XVIII, 15 : « Jahvé ton Dieu te suscitera de ton milieu un prophète comme moi ; c'est lui que vous devez écouter », et en expliquant ces paroles dans ce sens que Dieu ferait surgir un jour un chef aussi éminent que Moïse, qui jouerait un rôle aussi important que le fondateur de la religion israélite et serait l'initiateur d'une ère nouvelle. Déjà les Juifs contemporains du Christ, Joa., VI, 14; VII, 40, saint Pierre, Act., III, 22, saint Étienne, Act., VII, 37, ont ainsi compris ce texte et l'ont appliqué au Messie. Mais, d'après le contexte qui précède et qui suit, il faut prendre « prophète » au sens collectif. Moïse, après avoir mis les Israélites en garde contre les sorciers et devins païens, leur promet qu'ils auront une suite ininterrompue de prophètes, par l'intermédiaire desquels Jahvé entrera en communication avec eux, comme il l'a fait par sa propre personne.

Moïse a donc conçu l'époque qui va s'ouvrir pour Israël en Chanaan comme une étape définitive de son existence terrestre, et c'est en elle qu'il a placé le bonheur que les prophètes annonceront pour l'ère messianique. Malgré cela on ne peut pas dire qu'il l'ait présentée comme messianique. Les prophètes prédisent le bonheur messianique comme arrivant sans faute par suite de l'intervention divine. Moïse, par contre, en parle en législateur, c'est-à-dire qu'il proclame hautement que la réalisation en est liée à l'observation consciencieuse des lois promulguées par lui, et qu'en cas de désobéissance les bénédictions de Jahvé, qui est un Dieu jaloux, Deut., IV, 24, seront remplacées par les pires malédictions d'où résulteront des effets diamétralement opposés : disette, stérilité, maladies sans nombre, invasion

des ennemis, déportation. Ex., XIII, 21; Deut., IV, 25-31; XXVIII, 15 sq. Plusieurs détails font supposer des gloses exiliennes. Il est vrai que dans le texte actuel des discours de Moïse on lit, surtout Deut., XXXIV, 29-31, que Jahvé, après avoir puni son peuple quand il le méritera par ses prévarications, lui pardonnera de nouveau, le rétablira, le ramènera de la dispersion et de l'exil. Mais ces passages font l'impression d'additions exiliennes. Même s'ils étaient authentiques pour le fond, Moïse n'y prédirait pas un bonheur permanent, basé sur la fidélité dorénavant inaltérable d'Israël, mais seulement un bonheur conditionnel qui pourrait de nouveau être enlevé, si le peuple venait encore à désobéir, Deut., XXX, 10.

Moïse n'a donc pas porté son attention sur l'avenir vraiment messianique. La manière dont il a envisagé l'avenir de son peuple a cependant joué un grand rôle dans le développement du messianisme. C'est de quoi l'on n'a pas assez tenu compte jusqu'ici, et qui se révélera surtout lors de l'étude des idées messianiques des prophètes.

Dans le Pentateuque se trouvent attribués à Moïse, outre les discours en prose, deux poèmes qui visent également l'avenir d'Israël : Deut., XXXII et XXXIII. Les critiques les placent d'ordinaire à l'époque exilienne. Récemment Sellin [1] s'est également rangé à cette opinion, tandis que König et Causse se prononcent avec beaucoup plus de raison en faveur du temps des Juges. Aussi ceux qui en maintiennent en partie l'authenticité, sont-ils obligés d'admettre des remaniements et des élargissements postérieurs, ainsi Hummelauer [2], et il faudrait ranger parmi les additions précisément les idées principales sur le destin ultérieur d'Israël qui, d'après XXXIII, sera glorieux sans vicissitude, par contre, d'après XXXII, malheureux et honteux à cause de l'infidélité du peuple.

H. M. Wiener, *The religion of Moses,* dans *Bibliotheca sacra,* 1909, juillet; P. Riessler, *Das Moseslied und der Mosessegen,* dans *Biblische Zeitschrift,* 1913; H. Gressmann, *Mose und seine Zeit,* 1913; K. Budde,

1. *Wann wurde das Moselied Deut. 32 gedichtet?,* dans *Zeitschrift für die altt. Wissenschaft,* 1925, p. 161 sq.
2. *Commentarius in Deuteronomium,* 1901, p. 538.

Das Lied Moses Deut. XXXII, erläutert und übersetzt, 1920, *Der Segen Moses Deut. XXXIII erläutert und übersetzt*, 1920; J. Nikel, *Moses und sein Werk*, 3e édit., 1921.

§ 2. *L'oracle de Balaam.*

Bien plus qu'aux paroles de Moïse lui-même, on attache d'ordinaire une portée messianique à celles d'un de ses contemporains, le voyant païen Balaam [1].

Lorsqu'Israël arriva dans les plaines de Moab, le roi du pays, effrayé par l'approche de ce peuple si nombreux, recourut à l'aide surnaturelle. Il fit venir le célèbre sorcier Balaam, qui, tout en étant païen, connaissait et estimait Jahvé, pour maudire les intrus et arrêter ainsi leur invasion. Mais, sur l'ordre de Jahvé, au lieu de maudire les Israélites, Balaam les bénit. A quatre reprises il les comble de louanges et de vœux et leur prédit un avenir brillant.

D'abord Balaam relève qu'ils forment un peuple tout à fait à part et très nombreux, Num., XXIII, 9-10; ensuite il glorifie leur exemption de tout mal qui résulte de la présence de Jahvé qu'ils acclament comme un roi, XXIII, 21. Le troisième oracle porte sur la beauté de leurs tentes et sur la force irrésistible de leurs guerriers qui les fait triompher de tous leurs ennemis, qui fera en particulier triompher leurs rois futurs des princes amalécites, XXIV, 5-9. Le quatrième, qui est le plus important, est conçu en ces termes, XXIV, 17-18 :

> Je le vois, mais non comme présent; je le contemple, mais non de près : un astre procède de Jacob et un sceptre s'élève d'Israël; il brise les tempes de Moab et il transperce tous les fils du tumulte (?). Édom est sa possession, Séir, son ennemi, est sa possession et Israël fait ses exploits.

1. Comme il n'y a aucune raison sérieuse de nier l'historicité du récit relatif à Balaam, voir Gressmann, *Mose und seine Zeit*, 1913, p. 318 sq., il n'y a pas non plus d'argument décisif contre l'authenticité de ces quatre oracles qui cadrent très bien avec l'époque de Moïse. Après que Gall et Holzinger les eurent placés après l'exil, Baentsch, Kittel, Causse les ont revendiqués pour le temps de Saül ou de David; Mowinckel, Sellin, Dürr, Gressmann les ont reculés, à cause de leur caractère antique, jusqu'à l'époque des Juges. Mais pourquoi ne pas les faire remonter un peu plus haut et les laisser à Balaam lui-même?

Par ces paroles Balaam publie que dans l'avenir un roi israélite va surgir avec éclat, qui étendra son gouvernement sur les Moabites et les Édomites.

Déjà les Targums ont appliqué cette prédiction au Messie, et le chef de l'insurrection juive sous l'empereur Hadrien reçut le nom Bar-Kokéba = fils de l'étoile, parce qu'on lui appliqua, en le prenant pour le Messie, la prophétie de Balaam. Les chrétiens ont continué à prendre ce texte pour messianique et, encore aujourd'hui, des exégètes, comme Gall, Holzinger, Sellin, Kittel, Dürr, tout en refusant le sens messianique à d'autres passages du Pentateuque, le maintiennent pour celui-ci.

Cependant la prédiction du Messie ne semble pas être contenue dans cet oracle. Sans doute, il annonce l'avenir glorieux d'Israël, en particulier la gloire et la puissance de ses rois. Mais rien n'indique qu'il s'agisse du roi par excellence, savoir le Messie. D'abord le terme *beaharit hajjamim* qui se trouve dans la formule introductoire n'a, pas plus ici que dans Gen., XLIX, 1, le sens eschatologique qu'il a reçu plus tard chez les prophètes; il signifie simplement « dans la suite des jours ». Ensuite la comparaison d'un roi avec une étoile ne caractérise pas non plus ce roi comme un prince tellement exceptionnel qu'il faille exclusivement penser au Messie; elle prouve encore moins que l'auteur ait pris le Messie pour un être céleste et surnaturel. En troisième lieu, ce qui est dit sur l'œuvre du roi ne fournit pas non plus de base à l'identification de ce roi avec le Messie; car il est uniquement dit qu'il subjuguera les Moabites et les Édomites, et l'on n'a aucun droit de prendre ces deux peuples pour des représentants typiques de toutes les nations païennes.

Balaam se contente de dire qu'un roi puissant vaincra un jour complètement les deux ennemis si redoutables d'Israël : Édom et Moab.

Les commentaires des Nombres de C. F. Keil, 1870; A. Dillmann, 1866; Trochon, 1886; H. Strack, 1894; F. Hummelauer, 1899; B. Baentsch, 1903; G. B. Gray, 1903; A. R.-S. Kennedy, 1910; A. Fillion, 1913; H. Holzinger, dans *Kurzer Handkommentar*, 1903, dans *Kautzsch*, I, 1922; L. J. Binns, 1927.

E. W. Hengstenberg, *Die Geschichte Bileams und seine Weissagungen*, 1842; H. Oort, *Disputatio de pericope Num., XXII, 2-XXIV, historiam*

Balaam continente, 1860; M. Kalisch, *The prophecies of Balaam*, 1877; Laya, *Balaams prophecy*, dans *Hebraica*, 1887; van Hoonacker, *Quelques observations critiques sur les récits concernant Bileam*, 1888; Volck, *Bileam*, dans *Protest. Realencyclopädie*, 1897, t. III, p. 227-232; E. Palis, *Balaam*, dans *Dict. de la Bible*, 1895, t. I, col. 1390-1398; A. v. Gall, *Zusammensetzung und Herkunft der Bileamperikope, Num., 22-24*, 1900; Fr. Wobersin, *Die Echtheit der Bileamsprüche, Num., 22-24*, 1900; H. C. Ackermann, *Concerning the nature of Balaam's vision*, dans *Angl. theol. rev.*, 1919-20, p. 233 sq.

CHAPITRE III

Les idées messianiques au temps de David

§ 1. *Les promesses faites à David par rapport à son royaume* (II Reg., vii, 16).

Le messianisme préprophétique a atteint son point culminant sous le roi David. La royauté, bien qu'elle ait été d'abord envisagée comme contraire à la théocratie, devint bientôt un véhicule très important des idées messianiques. C'est ce qui arriva surtout sous le second représentant de la dignité royale, le pieux David. Lui que plus tard les prophètes aimèrent présenter comme le type du Messie, il reçut d'importantes révélations sur l'avenir glorieux de sa dynastie, de son peuple, et sur le Messie lui-même.

Lorsque David voulut construire à Sion un temple à Jahvé, celui-ci lui fit savoir par le prophète Nathan que cette entreprise devait être réservée à son fils. Mais, en récompense de sa bonne volonté, le Très-Haut lui révéla, par la bouche du même voyant, que sa dynastie subsisterait toujours : « Ta maison et ton royaume seront stables devant moi toujours; ton trône sera solide à tout jamais. » II Reg., vii, 16.

D'après ces paroles, Dieu donna à David l'assurance qu'il fonderait, par opposition à Saül, une dynastie et que cette dynastie aurait une durée illimitée par suite de la protection spéciale du Très-Haut. Par là s'ouvrit pour Israël, en tant que gouverné par les descendants de David, une nouvelle perspective de gloire. Les bénédictions accordées par Dieu aux descendants d'Abraham, après avoir été, par les prédictions de Jacob, attribuées spécialement à la tribu de Juda, se concentrèrent sur la maison royale d'Isaï. Le

destin du règne de Dieu sur la terre sera dorénavant lié à celui de la dynastie davidique.

Tel est le sens de II Reg., VII, 16. Comme la plupart des passages précédents, cet oracle n'est qu'implicitement messianique.

Tandis que plusieurs critiques, Cornill, Budde, Gressmann, Nowack, Mowinckel, Sellin même, nient l'authenticité de ce texte, d'autres, surtout Kittel, Dieckmann, Procksch, Gunkel, Dürr, Dhorme, König, en défendent par des arguments décisifs l'origine davidique.

On trouve un écho de l'oracle de Nathan dans le cantique, II Reg., XXIII, 1-7, qui contient les dernières paroles de David. Dans ce testament, comme on l'appelle d'ordinaire, le pieux roi dit : « Ma maison n'est pas petite devant Jahvé, car il a conclu avec moi une alliance éternelle », ŷ. 5. L'origine davidique de ce passage est encore plus contestée que celle du précédent. Naguère pourtant Causse [1] a défendu pour ce testament l'opinion traditionnelle.

Les commentaires des livres de Samuel de C. F. Keil, 1875; F. Hummelauer, 1886; A. Klostermann, 1887; H. P. Smith, 1899; W. Nowack, 1902; B. Neteler, 1903; N. Schlögl, 1904; P. Dhorme, *Les livres de Samuel*, 1910; A. Schulz, *Die Bücher Samuel*, 1920; R. Kittel, dans *Kautzsch*, I, 1922; W. Caspari, *Die Samuelbücher*, 1926.

Ch. Dieckmann, *Die erste Weissagung vom Davidsohn*, 1903; O. Procksch, *Die letzten Worte Davids, II Sam., XXIII*, 1-7, dans *Alttestamentliche Studien, R. Kittel dargebracht*, 1913, p. 112-125; L. Rost, *Die Ueberlieferung von der Thronnachfolge Davids*, 1926.

§ 2. *Oracles de David.*

Beaucoup plus importants que cette promesse faite à David au sujet de sa dynastie sont les oracles qu'il prononça lui-même dans les Psaumes.

Les temps sont passés où une telle affirmation prêtait à sourire à la majorité des critiques. Un retour vers les positions traditionnelles sur l'origine des Psaumes se marque nettement dans certaines publications récentes, telles que le commentaire de R. Kittel, 1re édit., 1914, et 2e édit., 1922, les *Psalmenstudien* de S. Mowinckel, 1921-1924, l'*Introduction*

1. *Les plus vieux chants*, p. 153.

à l'Ancien Testament de E. Sellin, 4e édit., 1925, l'étude de C. Causse sur *Les plus vieux chants de la Bible*, 1926. Ce dernier surtout, en déterminant les premiers stades de la poésie biblique, ne reconnaît pas seulement des psaumes davidiques, mais même prédavidiques.

Au point de vue messianique, nous revendiquons surtout pour David les psaumes II et CIX. Il est vrai que, précisément pour ces deux chants, l'origine davidique en est aussi contestée que la portée prophétique. Pour maintenir l'une et l'autre, il faut braver les attaques les plus variées de presque tous les exégètes modernes. Il nous semble pourtant que nous sommes en mesure d'y répondre et qu'en attribuant ces deux psaumes au plus ancien temps royal, et en les interprétant comme messianiques au sens strict du mot, nous rendons justice à leur véritable caractère. En tout cas, nous nous fondons sur des arguments non moins scientifiques que nos adversaires.

Le *psaume II* montre les peuples avec leurs princes en révolte contre Jahvé et son oint, le roi de Jérusalem; ils veulent se débarrasser de leur domination comme d'un joug insupportable. Le Très-Haut « qui siège dans les cieux » se rit de leur insurrection et les confondra dès qu'il lui plaira. Son oint publie solennellement qu'il a été institué comme roi à Sion par Jahvé lui-même (LXX et Vulgate). Le jour de son intronisation, Dieu lui a dit : « Tu es mon fils; c'est aujourd'hui que je t'ai engendré. » Par suite, Jahvé l'a invité à prendre part à son gouvernement; il lui a donné les nations pour héritage et les extrémités de la terre pour propriété; il l'a autorisé à briser les peuples rebelles comme des vases de terre avec son sceptre de fer. Le psaume se termine par un conseil que le psalmiste donne aux princes, le conseil de servir Jahvé avec crainte pour ne pas périr par suite de sa colère.

Il ne peut être question dans ce psaume d'un roi quelconque de Jérusalem auquel on l'aurait adressé le jour de son avènement. Le poète aurait vraiment trop exagéré en lui ouvrant la perspective d'un règne mondial. Étant donné que David est nommé par Jahvé son fils, II Reg., VII, 14; Ps., LXXXVIII (Vulg.), 28, et que dans l'Ancien Orient la royauté est conçue comme ayant une origine religieuse, il

a pu dire de lui-même qu'il est engendré par Jahvé. Bien que le terme « engendrer » ait primitivement et d'ordinaire un sens physique, il ne semble pas exprimer ici une véritable génération. Cette acception métaphorique se rencontre aussi dans des locutions semblables de la littérature babylonienne[1]. En employant le style de cour reçu de son temps, le psalmiste aurait pu faire au roi des compliments plus ou moins exagérés tels que nous en trouvons dans ps. LX, 8, « qu'il trône à jamais devant la face de Dieu », et dans ps. XX, 5; III Reg., I, 31; mais il n'aurait jamais pu lui annoncer qu'il serait le maître absolu de l'univers. Un tel vœu ne s'explique ni par la fierté nationale des Israélites, comme le suppose Zenner[2], ni par le style somptueux des cours orientales, comme le suggère Gunkel[3].

Pour cette raison, Kittel, Duhm, N. Peters[4], en partie Bertholet et Causse[5] préfèrent expliquer cette promesse d'un règne mondial adressée à un roi le jour de son intronisation de la façon suivante : L'auteur aurait voulu exprimer l'espérance qu'en lui se réaliserait l'antique prophétie messianique d'un prince israélite devant gouverner tous les peuples. Mais cette interprétation est une pure hypothèse. Un seul prince historique a reçu des épithètes messianiques, savoir Zorobabel, qu'Aggée et Zacharie ont salué comme le Messie, et le fait s'explique par les promesses extraordinaires que les prophéties de la seconde partie d'Isaïe contenaient pour les exilés rentrant dans leur patrie. En dehors de ce cas, bien que les prophètes aient souvent présenté l'ère messianique comme très proche, aucun d'eux n'a eu l'idée qu'un roi contemporain serait le Messie. Pour cette raison il est invraisemblable au plus haut degré qu'un poète ait eu l'audace de glorifier le roi régnant comme le

1. Voir Paffrath, *Der Titel « Sohn der Gottheit »* dans *Orientalistische Studien*, t. I, 1917, p. 157 sq.; Landersdorfer, *Eine sumerische Parallele zu Psalm 2*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1923, p. 34 sq.; Kaupel, *Psalm 2 und die babylonischen Königslieder*, dans *Theologie und Glaube*, 1923, p. 39 sq.

2. *Die Psalmen nach dem Urtext, herausgegeben von H. Wiesmann*, 1906, p. 120.

3. *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, 1926, p. 9.

4. *Weltfriede und Propheten*, 1917, p. 8.

5. *Les plus vieux chants*, p. 161.

Sauveur par excellence. L'hypothèse qu'il s'agit d'un roi historique exclut celle d'une apothéose messianique.

Longtemps avant cette théorie moderne qui entreprend de réunir l'explication historique et messianique, on a fait la même tentative au moyen de l'interprétation typique. Saint Thomas, de Muis, Jansénius de Gand, dom Calmet, Bossuet ont pensé que quelques parties du psaume se rapportaient à David et quelques autres au Messie. David l'aurait composé lors de la conspiration des peuples voisins, et il aurait chanté outre ses propres combats ceux du Messie dont il était le type. Le P. Lagrange [1] dit très justement de cette conception : « Situation intermédiaire ingénieuse, mais difficile à soutenir et qui suppose chez l'auteur un invraisemblable état d'esprit. »

Il ne reste donc que l'interprétation uniquement messianique, donnée par la plupart des exégètes catholiques et aussi par Baethgen, Staerk, Kautzsch : le psalmiste se transporte en esprit à l'époque où le roi Messie — le terme *mashiah* est ici pour la première fois appliqué à ce prince idéal — aura déjà établi son gouvernement. Les peuples osent malgré cela se soulever encore contre lui et contre Jahvé dont il est le représentant. Le Messie leur affirme qu'il est le chef suprême du monde, et qu'il a le droit et le pouvoir de rétablir l'ordre avec une rigueur extrême et une puissance irrésistible.

Avec raison le P. Lagrange [2] a nommé ce poème le psaume messianique par excellence. Mais ce caractère messianique porterait « à l'attribuer à une époque assez basse, en tout cas après le soulèvement des Macchabées ». En quoi il suit l'exemple de bien des critiques, surtout de Duhm, qui, pour n'avoir pas admis de psaumes préexiliens, ont cru devoir supposer que les psaumes qui s'adressent à des rois avaient été composés en l'honneur des princes asmonéens. A l'exception de Baethgen et de Bertholet, les commentateurs récents, notamment Kittel, Sellin, Gunkel, Causse, König, se sont opposés avec énergie à cette conception et

1. *Notes sur le messianisme dans les Psaumes*, dans *Revue biblique*, 1905, p. 41.

2. Id., *Ibid., it.*, p. 43.

réclament pour tout le groupe des psaumes royaux une origine préexilienne.

Sellin n'a pas hésité à revendiquer [1] ce psaume pour le temps royal le plus reculé, en raison de l'esprit qui l'anime et qui est le même que celui de la prophétie de Balaam. Comme le roi décrit dans l'oracle du voyant païen, le Messie en effet a encore un caractère quelque peu despotique : les peuples païens sont présentés comme quantité négligeable; il peut les briser comme une simple poterie. Quelle différence entre ce portrait du Messie et celui qui est donné par les prophètes, notamment par Isaïe, et d'après lequel le Messie est un prince de paix qui établit un règne de bonheur dans tout l'univers et même parmi les animaux. N'est-il pas plus logique de conclure pour le psaume II à une date de beaucoup antérieure à Isaïe, que de le placer avec Kittel [2] un ou deux siècles après ce grand prophète?

Il y a encore une seconde différence assez considérable entre les idées sur le Messie qui se rencontrent dans le psaume II d'une part et chez les prophètes de l'autre. D'après ces derniers, le Sauveur une fois apparu et établi dans son pouvoir ne trouve plus de résistance, tandis que, d'après notre psaume, un soulèvement général a lieu encore après son intronisation.

De toutes ces différences il suit que le psaume II ne doit pas être tenu seulement pour préexilien, mais pour antérieur à l'époque prophétique. Dès lors, quoi de plus naturel que de l'attribuer non pas à un poète inconnu, mais à David lui-même? Il n'est pas juste de dire avec Sellin [3], que les psaumes qui s'adressent à un roi ne peuvent pas provenir de David. Si dans l'oracle de Jacob, qui date d'après Sellin du temps de ce roi, on voit apparaître la figure du Messie, pourquoi n'aurait-elle pas pu être saisie et glorifiée par le pieux et poétique David? Il n'y a, en effet, aucun argument sérieux qu'on puisse alléguer contre l'origine davidique du psaume messianique par excellence.

1. *Heilandserwartung*, 1909, p. 15, moins catégoriquement, *Einleitung*, 1925, p. 131.

2. *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, 1922, p. 9.

3. *Einleitung*, p. 132.

C'est donc à David qu'on peut faire remonter la première description un peu détaillée du Messie et de son règne. Pour lui le Messie est surtout un prince fort et redoutable à ses ennemis.

La même conception se rencontre dans le *psaume CIX* (Vulg.). Comme dans le ps. II, il s'agit d'un roi. Jahvé l'invite à s'asseoir à sa droite, c'est-à-dire à prendre part à son gouvernement dans le but de soumettre les ennemis. Conformément à cette invitation, le roi étend son sceptre de Sion, lieu de sa résidence, et domine au milieu de ses adversaires. Au jour du combat il est entouré des héros de son peuple, écrase les princes et fait un grand carnage parmi les nations. Par tous ces traits le portrait du roi correspond tout à fait à celui qui se trouve dans le psaume précédent.

D'après le ps. CIX, cependant, le roi n'est pas seulement un chef politique et guerrier, mais aussi un prêtre. De même que Jahvé l'a intronisé comme potentat par un oracle solennel, ainsi il l'a créé prêtre par un serment : « Tu es prêtre pour toujours à la manière de Melchisédec. » Il réunit donc comme Melchisédec les deux dignités, royale et sacerdotale.

A plus d'un point de vue le psaume est mystérieux et énigmatique, surtout parce que plusieurs versets en sont très mal conservés, notamment la seconde partie du ℣. 3, qui se lit dans la Vulgate : *In splendoribus sanctorum ex utero ante luciferum genui te;* en hébreu : « Sur les montagnes saintes (ou en pompes sacrées) du sein de l'aurore [sort] pour toi la rosée de ta jeunesse. » Si on compare les différents manuscrits hébreux et les anciennes versions, on constate pour ce passage plus d'une douzaine de leçons différentes et, si on compte les conjectures par lesquelles les exégètes modernes ont essayé d'en reconstituer la leçon la plus probable, on en trouve quelques douzaines. Mieux vaut donc faire abstraction de ce verset, bien qu'il soit assez sûr que la fin *genui* est exacte et qu'elle représente l'écho de ps. II, 7 : *ego hodie genui te.*

Dans la détermination du roi en question, les quatre opinions qui ont été émises au sujet du psaume précédent se rencontrent encore pour celui-ci et sont représentées par

les mêmes auteurs. Zenner cependant est moins radical et admet ici l'explication typique.

Les mêmes raisons qui excluent l'application du ps. II à un roi historique empêchent d'admettre que dans le ps. CIX le poète s'adresse à un prince de son époque. C'est uniquement le roi par excellence, c'est-à-dire le Messie qu'il décrit.

L'époque du ps. CIX ne peut être, comme pour le ps. II, que le temps préprophétique. Depuis que Bickell a constaté le prétendu acrostiche *Simon* dans les quatre premiers versets, on a souvent appliqué, et on applique encore, le psaume *Dixit Dominus* au dernier des frères macchabéens, Simon, auquel les Juifs donnèrent le titre héréditaire de prince et de grand prêtre. Le P. Lagrange[1], tout en faisant observer qu' « il est très difficile de fixer l'époque de la composition du psaume », le place aux temps macchabéens, parce qu'il croit que « toute la scène du psaume est au ciel » et que la description est un développement de Daniel, VII, 9. Ici encore les derniers commentateurs nous semblent mieux inspirés en réclamant le ps. CIX pour la période préexilienne. Sellin[2] l'a expressément relevé parmi les cantiques qui semblent appartenir à l'ère de David. Or, si la conception archaïque du Messie nous ramène pour ce psaume au temps du premier des psalmistes, pourquoi, encore une fois, ne pas le lui attribuer à lui-même? D'autant que David, après avoir entrevu le Messie, a dû presque nécessairement le nommer « mon Seigneur ».

On peut donc conclure que David a décrit deux fois au moins la figure du Messie. Chaque fois il l'a glorifié comme un représentant de Jahvé sur la terre, qui règne à Sion, attaque et écrase impitoyablement tous ses ennemis. La seconde fois il lui attribue en outre la dignité de prêtre.

Parmi les psaumes qui remontent à David (Commission biblique, 1er mai 1910) il faut encore mentionner le *psaume XV* (hébr. XVI), dont le ℣. 10 : « car tu ne laisseras pas mon âme dans le Schéol et tu ne permettras pas que ton saint voie la corruption » est cité comme messianique et appliqué au Christ ressuscité, Act., II, 22-31; XIII, 35-37. Cependant

1. *Op. cit.*, p. 50.
2. *Heilandserwartung*, p. 14; *Einleitung*, p. 133.

ce verset a en hébreu le contenu suivant : « car tu ne livreras pas mon âme au Schéol et tu ne permettras pas que ton saint voie la fosse. » D'autre part le Messie n'aurait guère pu dire qu'il ne s'associe point aux libations de sang offertes aux idoles, ℣ 4. Dans ces conditions le psaume est plutôt indirectement que directement messianique.

Les commentaires de H. Lesêtre, 1883; F. Delitzsch, 1894; H. Kessler, 1899; H. Hupfeld-Nowack, 1899; T. K. Cheyne, 1904; F. Baethgen, 1904; H. d'Eyragues, 1905; G. Hoberg, 1906; J. Zenner, 1906; C. A. et E. G. Briggs, 1906-1907; E. Pannier, 1908; J. Knabenbauer, 1912; N. Schlögl, 1915; W. Staerk, 1920; *La Bible du centenaire*, 1920; H. Pérennès, 1922; R. Kittel, 1922; B. Duhm, 1922; Ferrucio Valente, 1922; Bertholet, dans *Kautzsch*, II, 1923; V. Thalhofer-F. Wutz, 9e édit., 1923; Wutz, 1925; H. Gunkel, 1926; T. E. Bird, 1927; E. König, 1927.

T. K. Cheyne, *The origin and religious content of the Psalms*, 1891; P. Boylan, *The Psalms. A study of the Vulgate Psalter in the light of the hebrew text.*, t. I, 1920, t. II, 1924; S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, I-V, 1921-24; C. M. van Sante, *Psalmi e textu originali critice emendato translati in linguam latinam*, 1921; J. M. P. Smith, *The religion of the psalms*, 1922; A. Vaccari, *Les Psaumes*, dans *Dictionnaire apologétique*, t. IV, 1924, col. 474-495. H. Meiss et Houde, *Les psaumes traduits de l'hébreu*, 1927; Fr. Zorell, *Psalterium ex hebræo latinum*, 1928.

L. Reinke, *Die messianischen Psalmen*, 1857-58; B. Stade, *Die messianische Hoffnung im Psalter*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1892 p. 369 sq.; Minocchi, *I salmi messianici*, dans *Revue biblique*, 1903, p. 190 sq.; Hjelt, *Messianische Begriffe und Ausdrücke in den Psalmen*, 1904; M. J. Lagrange, *Notes sur le messianisme dans les psaumes*, dans *Revue biblique*, 1905, p. 38 sq., 188 sq.; Wilbers, *De messiaanische psalmen, 2, 72, 110*, dans *Studien*, 1919; D. C. Simpson, *The Psalmists*, 1926, où se trouve un chapitre de T. H. Robinson sur l'eschatologie des psaumes.

Kaulen, *Der Text des 110 Psalmes*, dans *Der Katholik*, 1865, t. II, p. 129 sq.; Haghebaert, *La prophétie du psaume II*, 7, dans *Revue biblique*, 1893, p. 502 sq.; Peters, *Die Entstehung des M. T. von Psalm 110, 3*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1898, p. 615 sq.; F. Zorell, *Der 16. (15.) Psalm, ein exegetischer Versuch*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1913, p. 18 sq.; Zapletal, *Der 2. Psalm, ibidem*, p. 365 sq., *Der 2. Psalm*, dans *Alttestamentliches*, 1903, p. 125-138; Theiss, *Psalm CX, Dixit Dominus*, dans *Pastor bonus*, 1917, p. 193 sq., 241 sq.; Landersdorfer, *Eine sumerische Parallele zu Psalm 2*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1923, p 34 sq.; Kaupel, *Psalm 2 und die babylonischen Königslieder*, dans *Theologie und Glaube*, 1923, p. 39 sq.

CHAPITRE IV

Le messianisme au temps des prophètes écrivains jusqu'a l'exil

§ 1. *Nouvelle orientation.*

Après David nous arrivons tout de suite aux prophètes écrivains. A lire leurs discours, on constate immédiatement que ce que nous avons trouvé jusqu'ici en fait d'idées messianiques ne représente que des préliminaires, que des rudiments de l'espérance messianique qui apparaissent çà et là et pour ainsi dire fortuitement. Les prophètes, par contre, se sont occupés du messianisme d'une façon continue et systématique. Alors que leur tâche principale semblait être le perfectionnement moral des générations au milieu desquelles ils vivaient, ils travaillaient autant pour l'avenir que pour le présent. Ils voulaient procurer au peuple un état sous tous les rapports meilleur que l'état actuel. C'est pourquoi ils parlaient constamment de l'avenir. Ils l'avaient devant les yeux comme Moïse l'établissement des Israélites en Chanaan. Ils reprenaient ses idées. Ils répétaient aussi les vieux oracles messianiques. Mais à cette antique espérance ils donnaient des formes nouvelles. Avec eux les aspirations messianiques prenaient une orientation tout autre.

Pour comprendre le développement imprimé au messianisme par l'activité des prophètes écrivains, il faut tenir compte du fait que, depuis le règne de David et de Salomon, la situation d'Israël avait complètement changé. Après le gouvernement glorieux de ces deux rois, le schisme avait divisé le peuple. Les guerres fratricides avaient longtemps déchiré les deux royaumes séparés. Les ennemis extérieurs, voisins immédiats ou grandes puissances du Nil, de l'Euphrate et du Tigre, les serraient souvent de près. L'idolâtrie

et l'immoralité s'introduisaient dans les mœurs. De là une décadence et un affaiblissement croissant jusqu'à la destruction finale de Samarie et de Jérusalem.

Dans ces conditions, les Israélites pensaient d'autant plus aux anciennes promesses relatives à un avenir de gloire et de félicité. Le gros du peuple en attendait avec impatience la réalisation. On vivait dans la conviction que, contre le peuple élu par Jahvé et contre la cité sainte de Jérusalem, au milieu de laquelle le Très-Haut était présent, aucune puissance ennemie, aucune adversité ne pouvait prévaloir définitivement. On s'attendait à une nouvelle intervention grandiose et solennelle de Dieu, semblable à celle de l'Exode et du Sinaï, par laquelle Israël serait débarrassé d'un seul coup de tous les ennemis et de tous les maux. On appelait cette manifestation divine ainsi que la période qui s'ouvrirait à sa suite « le jour de Jahvé ». Les Israélites, en se cramponnant de cette façon aux promesses d'autrefois, oubliaient trop que Moïse en avait lié la réalisation à l'observation de l'alliance conclue avec le Très-Haut, et vivaient dans les illusions les plus néfastes.

Il s'était donc formé une sorte d'eschatologie populaire. Elle avait comme unique contenu l'attente d'une grande manifestation de Jahvé en faveur de son peuple. Elle était la conclusion tirée des promesses antiques ; mais elle oubliait que leur accomplissement dépendait de conditions nettement définies.

Certains exégètes parlent d'eschatologie populaire dans un sens tout autre. Depuis que Gunkel[1] et Gressmann[2], à l'encontre de l'école de Wellhausen, ont revendiqué pour le messianisme une origine ancienne, on y englobe non seulement la plupart des oracles que nous venons d'étudier, mais aussi tout un ensemble d'idées qui se rapportent à la fin des temps. D'un côté, on en postule l'existence parce que, longtemps avant le messianisme israélite, il y aurait eu, dit-on, un messianisme oriental dont les espérances juives ne seraient qu'une transposition. D'autre part, on la déduit de certaines constatations que l'on croit faire chez les pro-

1. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895.
2. *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905.

phètes écrivains. Ceux-ci emploient, dit-on, une foule de termes techniques : *jour de Jahvé*, *reste sauvé*, *rétablissement*, *refuge*, etc., pour exprimer leurs idées eschatologiques sans jamais les expliquer; et cela prouverait qu'ils supposent ces termes connus de leurs auditeurs.

Cette eschatologie populaire a été admise, après Gunkel et Gressmann, par E. Sellin[1], H. Dittmann[2], N. Peters[3], L. Dürr[4]. Ces deux derniers attribuent au courant populaire les oracles mêmes d'Isaïe, II, 14, et de Michée, IV, 1-4, sur la gloire future de Sion.

Cependant cette prétendue eschatologie populaire est une pure chimère; car, à l'exception d'Israël, aucun peuple de l'ancien Orient n'a connu d'eschatologie (voir plus bas). Pour ce qui regarde les termes eschatologiques employés par les prophètes, sauf celui de « jour de Jahvé », tous les autres sont nouveaux. En particulier celui de « reste sauvé » a été introduit par les prophètes pour rectifier la fausse conception que les Israélites se faisaient du jour de Jahvé.

C'est contre elle que se dressèrent les prophètes. Ils proclamaient hautement que, par suite de ses prévarications, Israël était devenu indigne des promesses reçues. Ils disaient à leurs compatriotes qu'en effet le jour de Jahvé viendrait. Seulement le but immédiat n'en serait pas de relever, mais de punir le peuple. Ils prenaient très souvent les invasions des ennemis, les grands fléaux de la nature pour les signes précurseurs du jour de Jahvé. Les Israélites auraient à passer par un jugement si dur que seul un petit reste survivrait. C'est uniquement ce reste qui verrait la réalisation des promesses.

Telle est la nouvelle conception de l'avenir d'Israël qui se rencontre à peu près chez tous les prophètes préexiliens. Tel est leur schéma du messianisme. Moïse avait proclamé que le bonheur dans la Terre promise dépendrait pour Israël de l'observation de la Loi : les prophètes, constatant que

1. *Der alttestamentliche Prophetismus*, 1912, p. 144 sq.
2. *Der Heilige Rest im Alten Testament*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1914, p. 602-618.
3. *Weltfriede und Propheten*, 1917, p. 14 sq.
4. *Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik*, 1923, p. 67 sq.

cette condition n'était pas réalisée, annoncent aux générations corrompues les pires malheurs. Tandis que les antiques voyants n'avaient prévu et prédit qu'une ère de salut, de prospérité et de gloire, les prophètes écrivains présentent cette ère comme précédée d'un jugement sévère et purificateur.

D'ailleurs, tout en ayant beaucoup de traits communs, les formes sous lesquelles le messianisme apparaît chez les prophètes sont assez différentes, et varient d'après la situation historique à l'époque de chacun. Pour les comprendre il faut donc non seulement replacer leurs idées messianiques dans le milieu historique, mais les faire ressortir sur le fond sombre des menaces; elles se détachent alors d'autant plus lumineuses.

§ 2. *Amos.*

Déjà le premier des prophètes écrivains, Amos, annonce à Israël que son avenir, au moins en tant qu'il s'agit des dix tribus, est très sombre. Son livre s'ouvre par l'annonce que Jahvé est tellement irrité contre le peuple élu qu'il rugit de Sion, I, 2; et tout le ministère du voyant n'est pour ainsi dire que l'écho de ce rugissement.

Au moment où sous Jéroboam II (783-743) le royaume du Nord était transitoirement dans un état florissant, Amos quitta sa patrie judéenne pour aller en Samarie et lui prédire une ruine imminente. Ce « royaume pécheur », IX, 8, est aussi mûr pour le jugement que les fruits d'automne le sont pour la cueillette, VIII, 1-2. Il faut qu'il disparaisse de la surface de la terre, IX, 8. Jahvé ne veut plus pardonner à ses habitants, VII, 8; VIII, 2. Au contraire, il jure par sa vie qu'ils seront ruinés, VI, 8-9; car bien qu'il les ait préférés à toutes les autres nations, II, 9-11; III, 1-2, et qu'il les ait avertis par des punitions successives, IV, 6-11, ils l'offensent à présent plus que jamais par l'idolâtrie, les vices et les crimes les plus affreux, II, 6-8; III, 8-10; V, 7-10; VI, 12. Le pis est qu'ils croient néanmoins plaire à Dieu à cause de l'alliance que celui-ci a conclue avec eux et à cause du culte extérieur qu'ils lui rendent. Ils en sont tellement convaincus qu'ils désirent l'arrivée du jour de Jahvé, V, 18.

Amos leur fait savoir avec une impitoyable sévérité qu'ils

ont perdu leur position privilégiée auprès de Dieu, IX, 7. Puisque tous les avertissements ont été vains, Israël doit se tenir prêt à paraître devant Jahvé pour recevoir son châtiment définitif, IV, 12. Le jour de Jahvé après lequel ils aspirent tant — c'est chez Amos que nous constatons pour la première fois cette mentalité populaire — sera précisément le moment où ils seront punis pour toujours : « ce jour ne sera point lumière mais ténèbres », V, 18-20. Certes Jahvé châtiera aussi les peuples des alentours, I, 3-II, 5; mais Samarie surtout sera punie. Les moyens employés pour cela seront la guerre, V, 3; VI, 15, l'exil, IV, 2-3; V, 27; VI, 7, la peste, V, 6; VI, 9; VII, 17, la faim et la soif, VIII, 11-14 (11b est une glose), les tremblements de terre, VIII, 8. Le prophète voit surtout Jahvé renversant le sanctuaire de Béthel et exterminant tous les idolâtres, IX, 1-4. Cette ruine du peuple au jour de Jahvé sera accompagnée de phénomènes effrayants : la terre chancellera, VIII, 8 [1], et le soleil se couchera à midi de sorte qu'il fera nuit en plein jour, VIII, 9.

D'après ces menaces qui forment presque l'unique contenu des neuf chapitres de son livre, on pourrait supposer qu'Amos a renoncé à tout espoir messianique. A en croire plusieurs exégètes, Smend, Volz, Duhm, Wellhausen, Marti, Cornill, Harper, Guthe [2], Nowack [3], tel serait en effet le cas; car ils regardent comme incompatibles avec ce qui précède et donc ajoutés pendant ou après l'exil les derniers versets du livre, IX, 11-15, où il est dit que la maison de Jacob ne sera pourtant pas entièrement exterminée et qu'elle connaîtra un relèvement brillant.

Avec raison d'autres, König, Orelli, Staerk, Gressmann, H. Schmidt, Köhler, Sellin [4], van Hoonacker [5], Tobac [6],

1. D'après Wellhausen, Marti, Nowack, Guthe, Sellin, ce verset aurait été ajouté après coup par un lecteur qui a cru qu'il s'agit du jugement du monde; mais, dans ce cas, VIII, 9 serait également une glose.

2. Dans E. Kautzsch, *Die heilige Schrift des Alten Testamentes*, 4e édit., 1923, t. II, p. 46.

3. *Die kleinen Propheten*, 3e édit., 1922, p. 170.

4. *Das Zwölfprophetenbuch*, 1922, p. 223 sq.

5. *Les douze petits prophètes*, 1908, p. 195, 282 sq.

6. *Les prophètes*, t. I, 1919, p. 185 sq.

Touzard [1], maintiennent ce morceau ; car déjà dans quelques passages antérieurs Amos avait laissé entrevoir la possibilité du salut. Tel est le sens de son exhortation : « Cherchez Jahvé pour que vous viviez », exhortation qu'il répète trois fois, v, 4, 6, 14, et à laquelle il ajoute la troisième fois : « Peut-être Jahvé aura pitié du reste de Joseph », v, 15. Il avait même prévu le salut effectif pour une partie du peuple : « Comme un berger sauve de la gueule du lion une paire de jambes ou une oreille, ainsi seront sauvés des Israélites », III, 12. Il avait expressément dit que seuls les pécheurs périraient, et que les justes seraient conservés au milieu des épreuves comme les grains de blé dans un crible, IX, 9-10. Il annonçait toujours la ruine du royaume et du peuple de Samarie comme telle, jamais l'extermination absolue de tous ses membres.

La prétendue contradiction entre IX, 11-15 et I, 1-IX, 10, n'existe donc pas. D'autre part, en considération des prophéties messianiques des temps anciens, il est naturel qu'Amos ait entrevu le salut par delà la ruine. C'est pourquoi il termine ses oracles par les promesses suivantes : « En ce jour », c'est-à-dire quand Samarie sera tombée, « Jahvé rétablira la hutte délabrée de David », IX, 11. Cette dernière expression signifie le royaume de Juda, bien affaibli et amoindri par rapport à l'époque de David. Grâce à la conquête des nations voisines, IX, 12, et surtout par le rétablissement des tribus du Nord, la reconstruction et le repeuplement de leurs villes dévastées, IX, 14, ce royaume aura de nouveau l'étendue qu'il avait au temps de ce roi glorieux. Il y aura alors une fertilité paradisiaque dans le pays : à peine aura-t-on semé qu'on moissonnera, IX, 13, promesse qui se trouve déjà dans Lev., XXVI, 5 ; toutes les montagnes suinteront de moût, IX, 13. Les Israélites, au milieu de leurs vignes dont ils boiront le vin et de leur jardin dont ils mangeront les fruits, seront heureux à tout jamais, IX, 15.

Ainsi, tout en étant très bref dans sa description de l'avenir messianique, Amos en précise déjà quelques éléments auxquels presque tous les prophètes reviendront : sancti-

1. *Le livre d'Amos*, 1909, p. LI sq.

fication du peuple par l'extermination des pécheurs; restauration du royaume de David par la réconciliation des douze tribus et l'assujettissement des peuples des alentours; grande félicité matérielle, causée par une fertilité exubérante, et finalement durée sans fin de ce bonheur.

Les commentaires des douze petits prophètes de P. Schegg, 1854; Trochon, 1883; C. F. Keil, 1888; J. Wellhausen, 1898; L. A. Smith, 1900; K. Marti, 1904; S. R. Driver, 1906; A. van Hoonacker, 1908; C. von Orelli, 1896; O. Procksch, 1910, 1916; P. Riessler, 1911; B. Duhm, 1910, 1911; W. Nowack, 1922; J. Knabenhauer-Hagen, 1924; E. Sellin, 1922.

Les commentaires d'Amos seul de Driver, 1898; K. Hartung, 1898; Œttli, 1901; W. R. Harper, 1905; Stärk, 1908; Valette, 1908; J. Touzard, 1908; L. Köhler; H. Guthe, dans Kautzsch, 1923, II; K. Refer, 1927.

A. Condamin, *Les chants lyriques des prophètes; strophes et chœurs*, I, *Amos*, dans *Revue biblique*, 1901, p. 352 sq.; M. Löhr, *Untersuchungen zum Buche Amos*, 1901; E. Baumann, *Der Aufbau der Amosreden*, 1903; J. Böhmer, *Die Eigenart der prophetischen Heilspredigt des Amos*, dans *Studien und Kritiken*, 1902; F. Lockert, *Le prophète Amos*, 1909; W. Baumgartner, *Kennen Amos und Hosea eine Heilseschatologie?* 1913; K. Budde, *Zur Geschichte des Buches Amos*, dans *Wellhausenfestschrift*, 1914, p. 65-77, *Zu Text und Auslegung des Buches Amos*, dans *Journal of biblical Literature* ,1924, p. 46-131, 1925, p. 63-122; Caspari, *Wer hat die Aussprüche des Propheten Amos gesammelt?* dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1914, p. 704-715; L. Desnoyers, *Le prophète Amos*, dans *Rev. bibl.*, 1917, p. 218 sq.; P. Humbert, *Un héraut de la justice, Amos*, 1917; E. Balla, *Die Droh-und Scheltworte des Amos*, 1926; J. Böhmer, *Amos nach Gedankengang und Grundgedanken*, dans *Neue theologische Studien*, 1927, p. 1 sq., *Die Grundstellen von Amos*, *ibidem*, p. 82 sq.

§ 3. *Osée.*

Le ministère d'Amos a été de très courte durée. A cause de ses reproches et de ses menaces, il fut bientôt expulsé de Samarie et retourna en Judée. Mais, quelques années après, entre 750 et 720, un autre prophète, Osée, tenait aux habitants du royaume du Nord le même langage sévère. Bien que celui-ci fût leur compatriote et qu'il les aimât tendrement, VI, 4; XI, 7 sq., il fut obligé à son tour de les accuser et de leur prédire le châtiment. Ses incriminations sont encore plus détaillées, illustrées qu'elles sont par des descriptions de la corruption du temps présent, XIV, 1 sq.; VII, 1-7, ainsi que par des aperçus rétrospectifs sur le passé,

x, 9 sq.; xi, 1-6; xii; xiii, 1-6. Pour bien mettre sous les yeux de ses auditeurs leur infidélité, Osée épousa sur l'ordre de Dieu « une femme de fornication », i-iii.

A ces accusations correspondent les plus sinistres menaces : Jahvé, qui avait eu une prédilection pour Israël, ne peut dorénavant que le haïr, ix, 15; xiii, 14. Devenu son pire ennemi, le Très-Haut sévira contre lui comme un lion, une panthère et une ourse en furie, xiii, 7-8. Quand il mettra fin sous peu, i, 4, au royaume d'Israël, « les jours du châtiment et de la rétribution viendront », ix, 7; la tribulation sera si grande que les hommes diront aux montagnes : « Couvrez-nous », et aux collines : « tombez sur nous », x, 8. Dès maintenant la punition a commencé : par suite d'une sécheresse, tout languit, la terre et ses habitants, même les oiseaux et les poissons, ix, 3 [1]. Des armées ennemies inonderont le pays, le dévasteront surtout aux endroits du faux culte, ix, 6; x, 8, tueront impitoyablement les habitants, x, 14-15, iv, 6; xiii, 15; xiv, 1, ou les chasseront de leur domicile, ix, 3-17; xi, 5. Pour exterminer les Israélites, Jahvé les frappera en outre de stérilité et ordonnera à l'enfer et à la mort d'envoyer la peste et toutes sortes de maladies contagieuses, xiii, 14. Parfois et incidemment Osée gourmande et menace également Juda, iv, 15; v, 5; v, 12-14; vi, 4, 11, viii, 14; xiii, 1 [2].

Tel est le contenu de la majeure partie des quatorze chapitres du livre. Il pourrait donc sembler qu'il n'y ait plus de place pour des prophéties de salut. Plusieurs fois cependant le prophète laisse percer, à travers ces sombres nuages, le soleil de la bonté divine et le fait même briller avec éclat. A cause du contraste qui existe entre les nombreuses menaces et ces rares promesses, ces dernières sont tenues pour inauthentiques par les mêmes auteurs, ou à peu près, qui enlèvent la conclusion rassurante du livre d'Amos. Mais ici leurs arguments sont plus faibles encore; car, pour les mots comme pour les idées, il y a « une relation si intime entre une grande partie des oracles contestés et

1. Rien n'oblige de prendre ce verset, avec Guthe, Nowack et en partie avec Sellin, pour une glose.

2. Par contre, dans xii, 3 et x, 11, Juda est à remplacer par Israël.

le reste du livre que tout proteste contre l'idée d'une interpolation ». (Sellin [1]). D'autre part, il faut savoir que le livre actuel combine des fragments de discours qui n'ont aucune connexion entre eux et que précisément la plupart des promesses ne se trouvent plus à leur place primitive, ce qui explique qu'elles jurent avec le contexte. Il nous semble assez probable qu'elles datent plutôt du temps qui suivit la ruine de Samarie (722), comme les oracles messianiques de Jérémie et d'Ézéchiel sont en leur majeure partie postérieurs à 586. A défaut de moyens sûrs pour en fixer la suite chronologique, il faut se contenter d'un exposé systématique.

Dans v, 8-vii, 1ª, passage où Osée s'adresse autant à Juda qu'à Israël, il fait dire à Jahvé qu'après avoir sévi contre les deux royaumes, il retournera au ciel dans la conviction que les Israélites, terrifiés par le châtiment, le rechercheront et lui demanderont de guérir leurs plaies, v, 8-vi, 3. Entendant leurs prières, Jahvé hésite un moment ; mais finalement il se déclare prêt à rétablir Israël, en particulier Juda, vi, 11 ; vii, 1ª [2].

La raison pour laquelle Jahvé épargnera au moins un reste des Israélites, c'est sa miséricorde qui triomphera de sa juste colère et l'amènera à pardonner à ce peuple, à ne pas se contredire au point de le perdre après l'avoir élu, xi, 8-9. Quand les Israélites du Nord auront vécu longtemps « sans roi et sans sacrifice », iii, 4, « à la fin des temps », iii, 5, c'est-à-dire à la fin du temps de pénitence, ils reviendront à Jahvé. Celui-ci les acquerra pour toujours, ii, 21-22, conformément à la belle parole : « C'est la piété que je désire et non le sacrifice, la connaissance de Dieu et non les holocaustes », vi, 6 ; il y aura une union intime entre lui et son peuple, consistant dans l'amour et dans la parfaite connaissance du Très-Haut, ii, 18 sq., 21 sq. Il les ramènera des lieux où ils avaient été dispersés, xi, 11. Les douze tribus se réuniront de nouveau, sous un seul et même roi de la dynastie davidique, i, 11 ; iii, 5. Osée, comme plus

1. *Zwölfprophetenbuch*, p. 18.

2. C'est, nous semble-t-il, la meilleure explication de ces versets difficiles ; dans tous les cas il n'est pas nécessaire de les sacrifier entièrement, comme le font Guthe, Nowack et en partie Sellin.

tard Jérémie et Ézéchiel, nomme ce roi idéal de l'avenir David tout court [1]. Les Israélites deviendront aussi nombreux que le sable de la mer et vivront dans une paix éternelle, sans être tourmentés ni par les animaux sauvages ni par les ennemis, II, 18. Ciel et terre s'entendront pour fournir aux Israélites du froment, du vin et de l'huile en abondance, II, 22-23. Pour dépeindre le bonheur et la prospérité d'Israël, Osée dit que le peuple fleurira comme le lis et la vigne, XIV, 6.

Les idées messianiques d'Osée sont à peu près les mêmes que celles d'Amos. Pour lui aussi, la catastrophe est imminente, I, 4; d'autre part il relève que l'époque de la tribulation et de la pénitence durera longtemps.

Les commentaires des douze petits prophètes, voir p. 53.

Les commentaires d'Osée seul de A. Wünsche, 1868; W. Nowack, 1880; A. Scholz, 1882; Cheyne, 1899; Œttli, 1901; W. R. Harper, 1905; Guthe, dans *Kautzsch* II, 1923.

Condamin, *Interpolations et transpositions accidentelles*, dans *Revue biblique*, 1902, p. 379-397, sur Osée, I, 1-3, 8-9, p. 386 sq.; Böhmer, *Die Grundgedanken der Predigt Hoseas*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1902, p. 1 sq.; E. Peiser, *Hosea*, dans *Philologische Studien zum Alten Testament*, 1914; F. Praetorius, *Bemerkungen zum Buche Hosea*, 1918, *Neue Bemerkungen zu Hosea*, 1922; A. Alt, *Hosea, 5, 8-6, 6*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1919, p. 537 sq.; N. Peters, *Osee und die Geschichte*, 1925.

§ 4. *Isaïe.*

Isaïe, qui est à tout point de vue le plus grand des prophètes, l'est surtout par ses oracles messianiques; il a été nommé l'évangéliste de l'Ancien Testament. Bien qu'il jouisse encore aujourd'hui d'un prestige unique, la critique moderne conçoit son œuvre en général, particulièrement son messianisme, tout autrement que l'exégèse ancienne. Non seulement les savants non catholiques lui contestent unanimement la seconde partie du livre qui porte son nom, XL-LXVI, ainsi que les chapitres XIII-XIV, 23; XXI; XXIV-XXVII; XXXIV-XXXV, et les attribuent à des auteurs exiliens et post-exiliens, mais bon nombre d'entre eux lui enlèvent

1. C'est bien à tort que Harper, Nowack, Duhm, Sellin regardent cette mention du roi messianique comme ajoutée après coup.

encore d'autres textes, parmi lesquels se trouvent justement quelques-unes de ses plus célèbres prédictions.

L'étude des idées messianiques d'Isaïe se meut donc sur un terrain fort discuté. La situation est d'autant plus embarrassante que, même pour les prophéties qu'ils reconnaissent comme authentiques, les auteurs sont loin d'être d'accord sur leur date d'origine.

Comme les discours d'Isaïe appartiennent à des époques très différentes de sa longue carrière, la meilleure manière d'en saisir les idées messianiques est de les étudier dans leur suite chronologique. De cette façon on évite le schéma trop artificiel dans lequel on les place d'ordinaire, et il sera en même temps possible de suivre ces idées dans leur développement, en tenant compte de la situation historique dans laquelle elles ont vu le jour.

1° *Prophéties du commencement du ministère* (vers 740).

1. La première prédiction sur l'avenir d'Israël se trouve dans *la vision inaugurale*, VI. Elle est excessivement pessimiste : le prophète est envoyé par le Seigneur uniquement pour aveugler et endurcir le peuple. Ce qui veut dire qu'Israël, par l'opiniâtreté avec laquelle il persistera dans ses péchés malgré la prédication du prophète, deviendra mûr pour le jugement. A la question de savoir jusques à quand doit durer cet aveuglement Isaïe reçoit cette réponse : « Jusqu'à ce que les villes soient dévastées et sans habitants et les maisons sans hommes, et que le pays soit ravagé et désert »,VI, 11.

Le récit primitif du c. VI semble se terminer sur cette phrase (Marti, Duhm, Guthe) : car d'abord le V. 12 n'est qu'une faible répétition, une glose du verset précédent : Jahvé n'y parle plus comme auparavant à la première personne, mais à la troisième. Ensuite le V. 13 : « Et si une dixième partie en reste, elle sera également détruite, comme chez un chêne ou un térébinthe dont il reste un tronc quand on les coupe » introduirait l'idée que même le moindre reste qui survivrait au premier châtiment serait détruit à son tour. En effet, la comparaison veut dire que, de même qu'on enlève encore après coup le tronc d'un chêne abattu, ainsi on fera disparaître les survivants des Israélites, et elle ne signifie pas, comme Feldmann le prétendait encore

dans son commentaire récent, que du dixième sauvé survivra un reste comme un tronc du chêne abattu[1]. Or une telle idée n'est guère concevable. Elle est, d'une part, contredite par bien des oracles d'Isaïe. Pour cette raison sans doute on a jugé nécessaire de gloser cette glose du ℣. 13 par la phrase : « Leur tronc sera une semence sainte », phrase qui ne se trouve pas en grec et qui est rejetée comme inauthentique même par les exégètes qui maintiennent 12 et 13 : Houbigant, Condamin, Hackmann, Meinhold, Cheyne. D'autre part, l'appel de Dieu aurait condamné Isaïe à une œuvre tout à fait inefficace. Si, par contre, le ℣. 11 contient la dernière parole de Dieu, celle-ci par son sens général serait encore compatible avec l'idée d'un petit reste qui serait sauvé, ou du moins elle ne l'exclurait pas formellement comme le fait le ℣. 13ª. Marti et Duhm exagèrent beaucoup quand ils trouvent sublime le contenu du c. VI, précisément à cause de l'idée que Jahvé veut se passer d'Israël pour la réalisation du vrai culte dans le monde entier. Aucun prophète n'a eu et n'a pu avoir une conception aussi désintéressée de la manière dont la religion pure et absolue serait établie.

Le fait que, dans sa vision inaugurale, Isaïe n'entrevoit pas explicitement le salut, même pour un petit groupe, mais uniquement le châtiment, prouve que l'irréligion et le désordre moral et social régnaient aussi en Judée et à Jérusalem. Nous ne devons pas nous étonner de trouver chez Isaïe presque autant de reproches et de menaces que chez Amos et Osée. Les discours qu'il adresse aux habitants du royaume du Sud ont pour but principal de démontrer qu'ils sont devenus, à leur tour, indignes de Jahvé. On n'y trouve que quelques passages brefs et clairsemés où il promet un avenir glorieux à un petit reste. Ces promesses suivent parfois les menaces sans liaison étroite et forment avec elles un certain contraste. Pour cette raison quelques critiques veulent en retrancher le plus grand nombre et les séparer des discours primitifs du prophète. Mais puisque, parmi ces passages, quelques-uns du moins sont reconnus comme authentiques par tous et que s'y exprime l'idée d'un reste sauvé et d'un bonheur magnifique dont ce reste jouira

1. *Das Buch Isaias*, t. I, 1925.

après le châtiment, on est en droit de revendiquer tous ces passages pour Isaïe. Comme dans le livre d'Osée, le contraste des promesses avec le contexte ne prouve pas contre leur authenticité; car la composition des livres prophétiques, moins encore que celle des écrits législatifs et historiques de l'Ancien Testament, ne saurait être comparée à la rédaction des ouvrages modernes. Ni le point de vue logique ni le point de vue chronologique n'y président d'une manière absolue. Souvent d'ailleurs, ce ne sont pas les prophètes eux-mêmes qui ont fixé par écrit et collectionné leurs oracles.

2. Déjà les *premiers discours* d'Isaïe, II, 6-V, 24, révèlent la tendance comminatoire. Ils sont pleins d'accusations contre Juda à cause de l'idolâtrie, des mœurs païennes, de l'orgueil que la situation opulente du pays inspire à ses habitants. Isaïe y fait retentir des cris de malheur et prédit à plusieurs reprises un jugement sévère. A l'exemple d'Amos, il nomme l'intervention de Dieu, le jour de Jahvé des armées, II, 12. Quand le Très-Haut se lèvera, l'éclat de sa majesté terrifiera la terre, II, 19. Les idoles disparaîtront avec tout ce qui rend pour le moment les Judéens si fiers, II, 12 sq. Jérusalem et Juda tomberont, III, 8, la vigne de Jahvé deviendra un désert, V, 6.

Ce jour ne sera pourtant pas uniquement un jour de ruine et de ravage. Déjà, au milieu des menaces, Isaïe laisse entrevoir, III, 12-15, qu'à côté des coupables il existe encore des justes et que Dieu rendra justice à son peuple (LXX) opprimé et égaré par les chefs et les princes. A la fin du discours qui contient cette allusion au salut, il en donne une description explicite, IV, 2-6. Ce salut sera réservé à ceux qui auront échappé aux terreurs du jugement, savoir aux justes qui étaient inscrits pour la vie à Jérusalem, c'est-à-dire à ceux qui étaient prédestinés à survivre. Le salut consistera dans un triple avantage. D'abord les réchappés seront heureux : une grande fertilité du pays leur procurera un tel bien-être et une si grande richesse qu'il en résultera pour eux une gloire devant le monde entier, IV, 2. C'est le seul sens possible de ce verset. Bien que le terme « germe » qui s'y trouve employé soit plus tard dans Jérémie, XXIII, 5, et dans Zacharie, III, 8; VI, 12, une désignation du Messie, il ne peut avoir ici, à cause du parallélisme avec « fruit de

la terre », que le sens de produits du sol, sens qui se rencontre aussi dans d'autres passages, par exemple, Gen., XIX, 25. Tout au plus peut-il signifier que le sol, outre sa production naturelle, donnera, par suite d'une bénédiction spéciale de Dieu, des récoltes tout à fait extraordinaires. Puis les élus seront saints : Jahvé aura lavé la souillure des filles de Sion et effacé à Jérusalem les taches de sang. Enfin ils jouiront d'une présence particulière de Jahvé qui viendra (LXX) sur Sion et sur ses assemblées d'une manière visible sous la forme d'une colonne de fumée et de feu comme lors de l'Exode [1].

3. Cette magnifique prédiction du salut messianique suit immédiatement les reproches si connus que le prophète a faits aux femmes de Jérusalem. Un autre texte tout à fait analogue appartient très probablement à la même époque : XXXII, 9-20. Isaïe y accuse une seconde fois d'une façon particulière les femmes de la capitale qui sont si insouciantes et si peu attentives à ses exhortations. Il leur annonce que dans l'avenir elles deviendront anxieuses. Toute joie cessera. Les vergers et les vignes seront ravagés et les maisons détruites. Cette désolation durera jusqu'au moment où sera répandu « l'esprit d'en haut », qui transformera toute la nature déserte et les cœurs pervertis. Justice, paix et bonheur régneront alors partout.

Presque unanimement on attribue cet oracle à l'époque qui précéda l'invasion de Sennachérib (701), parce qu'on interprète l'indication de temps qui se trouve au ℣. 10 : « en des jours à l'année » (*iamim al shana*) dans le sens de « après plus d'un an ». Mais cette expression peut aussi bien signifier « après des jours et des années », et la perspective du prochain avenir est ici tout autre que dans les discours de cette époque tardive. Pour ces raisons nous suivons Duhm qui place cet oracle au commencement de l'activité d'Isaïe.

1. Duhm, Marti, Cheyne, Guthe rejettent cette prophétie; d'après Duhm et Guthe elle aurait été composée seulement au IIIe siècle. Le style et le contenu seraient en désaccord avec les textes authentiques d'Isaïe. Skinner, Condamin et Feldmann relèvent avec raison que les idées principales de ce passage, salut d'un reste et purification par le jugement, se trouvent aussi ailleurs chez Isaïe.

2° *Prophéties du temps de la guerre syro-éphraïmite* (vers 735).

La paix et la prospérité dans lesquelles Juda s'était trouvé durant les premières années du ministère d'Isaïe furent subitement troublées par deux dangers. L'un provenait de l'Assyrie, qui se relevait d'une léthargie transitoire, l'autre de la Samarie et de la Syrie qui déclaraient la guerre à Achab, parce qu'il ne voulait pas entrer dans une coalition contre Ninive. Dans son manque de confiance et son imprévoyance, le roi, pour parer au danger le plus imminent, l'attaque de Pekah et de Rezin, s'adressa à Teglathphalasar III pour qu'il vînt à son secours, et par cette démarche rendit le premier danger plus menaçant qu'il ne l'était.

Cette situation compliquée appela Isaïe à une activité intense dont nous avons des documents très importants dans les discours contenus en VII, 1-IX, 7, et en IX, 8-X, 4 + V, 25-30. Ces discours sont pour le messianisme d'une portée exceptionnelle. Au moment du danger suprême, Isaïe prévit et annonça non seulement le salut messianique, mais aussi le Messie sauveur. C'est donc à lui que revient le mérite d'avoir introduit pour la première fois dans la littérature strictement prophétique l'idée du Messie personnel.

1. Lorsque les rois de Damas et de Samarie s'approchèrent de la ville sainte, le prophète alla trouver Achaz, pendant que celui-ci inspectait les fortifications et la conduite d'eau, pour annoncer au roi, sur l'ordre de Dieu, l'échec certain de ses deux ennemis. Pour confirmer sa promesse, il lui offrit un signe, c'est-à-dire un grand miracle, dont le choix restait réservé au roi. Celui-ci, par suite de son scepticisme, s'y refusa. Plein d'indignation, le prophète lui reprocha son attitude honteuse envers Jahvé, ajoutant que Dieu lui donnerait néanmoins un signe : « Voici la Vierge est enceinte et enfante un fils qu'elle appellera Emmanuel (Dieu avec nous) », VII, 14.

Comme cette phrase suit immédiatement l'annonce du signe et que Jahvé avait promis comme signe un fait miraculeux, on a, jusqu'au XIX^e^ siècle, unanimement interprété le ℣. 14 dans ce sens qu'il indique le signe promis, que ce signe est un miracle et que ce miracle est la naissance virginale d'Emmanuel. Mais l'exégèse moderne, tant protestante que catholique, abandonne de plus en plus cette expli-

cation. Les protestants le font parce qu'ils ne reconnaissent plus la portée messianique de cette prédiction; pour eux le signe ne consiste que dans le nom symbolique d'Emmanuel, donné d'avance comme garantie du salut promis et prochain. Les exégètes catholiques, tout en maintenant la naissance virginale d'Emmanuel, contestent qu'elle représente le signe et croient de cette façon pouvoir mieux défendre le sens messianique du texte.

Or il pourrait bien y avoir erreur des deux côtés. Pour comprendre le ℣. 14, passage discuté aujourd'hui plus que jamais, il faut tout d'abord tenir compte du fait que Jahvé, VII, 4-9, vient de promettre le salut qu'obtiendra Jérusalem dans le danger actuel en des expressions si absolues que l'indignité même du roi n'y changera rien. Sans doute le refus du roi mérite une punition. Aussi est-elle longuement décrite dans les ℣. 17-25 : le roi assyrien, en lequel Achaz a tant de confiance qu'il croit pouvoir se passer de l'aide du ciel, ravagera la Judée. Mais la guerre syro-éphraïmite elle-même aura une issue favorable pour Achaz. Il s'ensuit que le signe que Jahvé veut donner lui-même aura le même but et le même caractère que celui que le roi aurait dû demander, c'est-à-dire qu'il sera un miracle par lequel le Très-Haut révélera d'une façon éclatante sa toute-puissante protection contre les rois Pekah et Rezin.

Ce signe ne peut être contenu que dans la phrase : *Ecce virgo concipiet et pariet filium et vocabitur nomen eius Emmanuel;* car cette phrase est introduite solennellement par *ecce* et rattachée étroitement par la même particule à l'affirmation que Jahvé donnera lui-même un signe; elle précède en outre l'assurance réitérée que les deux ennemis ne prévaudront pas, VII, 16, échec que le signe doit précisément garantir d'avance. Or cette proposition annonce deux choses : la naissance et la dénomination d'un enfant. La seconde, savoir que l'enfant s'appellera Emmanuel, est un indice préalable de l'aide de Dieu dans le danger actuel; mais elle n'est pas le signe, quoi qu'en disent aujourd'hui presque tous les exégètes protestants, car le contexte exige comme signe un miracle. Le signe ne peut donc consister que dans le premier fait : *ecce virgo concipiet et pariet filium.* Or, parmi les mots qui l'annoncent, il n'y en a qu'un seul qui soit apte

à exprimer un miracle, c'est celui de *virgo*. Ce qui veut dire que le signe est la conception virginale de l'enfant. Si dans le texte hébreu à *virgo* correspondait *betoula*, terme qui ne signifie que vierge, on n'en aurait jamais douté. Mais nous y lisons *alma*, mot qui signifie seulement « jeune fille » non mariée, Gen., XXIV, 43; Ex., XI, 8; Cant., I, 3; VI, 8; Prov., XXX, 19. Cependant *alma* est ici équivalent à *betoula;* car une jeune fille non mariée doit être supposée vierge jusqu'à preuve du contraire, comme l'a très bien dit Tobac [1], et le prophète n'aurait pas employé ce terme, mais celui de *ishsha* « femme », s'il n'avait pas voulu exprimer un privilège unique qui distingue cette mère de toutes les autres, et qui consiste en ce qu'elle ne conçoit pas d'une façon ordinaire, c'est-à-dire en contractant un mariage.

Il faut conclure que le signe consiste dans la naissance virginale. Dans cette prédiction, il ne s'agit donc pas en premier lieu de l'enfant qui va naître, mais de sa naissance miraculeuse. C'est si vrai que cet oracle à lui seul ne suffit pas à déterminer l'enfant. Pour cette raison, les protestants qui rejettent l'idée qu'il soit ici question de naissance virginale, se croient en droit de prétendre qu'il ne s'agit pas d'un enfant déterminé, mais de tous les enfants qui naîtront dans l'intervalle d'un an et auxquels leurs mères pourraient donner le nom d'Emmanuel, opinion dénuée de tout fondement, ne fût-ce qu'à cause du mot *alma*.

C'est seulement dans ses prophéties ultérieures qu'Isaïe a explicitement fait connaître que l'enfant annoncé est le Messie. Il en résulte que le nom d'Emmanuel avait été donné d'avance à l'enfant, non seulement parce qu'il présage le salut de Juda, mais aussi parce qu'il est conforme à la nature surhumaine de l'enfant. Mais à l'époque où Isaïe parlait devant le roi, les auditeurs ne pouvaient pas encore saisir le sens total du nom d'Emmanuel ni le rôle messianique de celui qui le porterait. On ne tient pas d'ordinaire suffisamment compte de ce fait.

La naissance miraculeuse d'Emmanuel apparaît nécessairement comme prochaine; car elle doit être le signe apte à consolider la foi d'Achaz. En effet, Isaïe annonce, au ℣.

1. Article *Isaïe*, dans *Dict. de Théologie catholique*, t. VIII, col. 36.

16, qu'avant que l'enfant sache rejeter le mal et choisir le bien, le pays des deux ennemis sera dévasté. Comme Emmanuel est le Messie, celui-ci semble être attendu pour bientôt. De tout temps on a vu là une difficulté. Pour la résoudre, on a, surtout autrefois — aujourd'hui Feldmann l'essaie encore — recouru à l'anticipation prophétique, c'est-à-dire à la supposition que sa vision montrait au prophète le Messie tout près; dans les temps modernes on a invoqué soit le prétendu sens hypothétique de la particule *hinne* (= *ecce*) : *Si la Vierge enfantait maintenant*, etc., soit l'idée que le signe n'est pas du tout la naissance virginale, mais la dévastation de la Palestine par le roi assyrien. Toutes ces explications sont contredites par le sens obvie du texte, par la grammaire, et reposent en outre sur des changements arbitraires du ℣. 16 [1].

Aussi bien n'a-t-on aucunement besoin de recourir à ces moyens artificiels pour comprendre la prophétie sur la naissance de l'Emmanuel; car elle correspond à une loi générale qui domine, comme nous le verrons, la plupart des prophéties de l'Ancien Testament et qui consiste en ce que les prophètes présentent souvent l'ère messianique comme proche. C'est la loi du raccourci en perspective comme s'exprime Fr. Delitzsch [2] et aussi Fillion [3].

2. Cette première prophétie sur l'Emmanuel a été complétée et développée par d'autres qu'Isaïe a prononcées bientôt après. D'abord à l'occasion d'une nouvelle description de l'invasion assyrienne, VIII, 5-10, qui suit à peu d'intervalle celle de VII, 17 sq. Le prophète y dit que, parce que Juda a méprisé les eaux de Siloé qui coulent doucement, c'est-à-dire l'action protectrice de Jahvé à Sion, les eaux grandes et puissantes de l'Euphrate, savoir l'armée assyrienne, inonderont la Terre sainte. Consterné par ce danger, Isaïe s'adresse tout à coup, comme dans un appel pressant, à celui qu'il avait annoncé peu de temps auparavant à Achaz, en s'écriant : « Elles couvrent toute ta terre, ô Emmanuel! » La pensée

1. Voir L. Dennefeld, *Le « signe » dans la prophétie d'Emmanuel*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1927, p. 69-86.

2. *Messianische Weissagungen*, 1890, p. 99.

3. *Essais d'exégèse*, 1884, 1. *La prophétie de la Vierge mère et d'Emmanuel*, p. 98.

d'Emmanuel ranime son courage à tel point que, dans un transport de joie hardie, il invite toutes les nations, même celles des pays lointains, à venir attaquer le peuple de Dieu leur annonçant d'avance qu'elles seront confondues, VIII, 9-10. La terre de Juda, qui est souvent nommée la terre de Jahvé, est ici désignée comme appartenant à Emmanuel : d'où il suit qu'il en est le roi. Et comme l'attente de ce roi inspire à Isaïe une confiance absolue en face du monde entier, il est plus qu'un roi ordinaire, il est le roi par excellence que David a nommé l'Oint, le Messie.

Pour écarter l'idée que la Palestine serait le pays d'Emmanuel, quelques critiques, par exemple Cheyne, Marti, Guthe, changent d'une façon arbitraire la fin du VIII, 8, et éliminent surtout le suffixe de la seconde personne : *ton* pays. Duhm, qui avait introduit ce changement, l'a de nouveau abandonné dans la quatrième édition de son commentaire, 1923, p. 81. Il prend maintenant toute la seconde partie du ℣. 8 pour une glose tardive; par contre il défend contre Guthe et Marti l'authenticité des versets 9-10 et les apprécie même de la façon suivante : « Il s'agit ici pour Isaïe non seulement du danger syrien; pour lui le monde est entré dans la grande crise spirituelle qui doit décider de ses destinées... La prophétie d'Israël atteint ici une hauteur royale [1]. »

3. Si quelque doute avait pu exister sur l'identité entre Emmanuel et la personne du Messie, il aurait été dissipé par une troisième prophétie, VIII, 23-IX, 5, qui est encore plus claire. Isaïe y constate, plein d'amertume, que le gros du peuple ne prête pas foi aux révélations que Dieu lui accorde par son intermédiaire, et il annonce une troisième fois le châtiment qui viendra de l'Assyrie et qui pèsera sur tout le pays comme une nuit sombre. Cependant il ne désespère pas. Au contraire, au milieu des plus épaisses ténèbres, il voit tout à coup surgir la lumière du salut. De cette lumière se réjouiront en premier lieu les contrées septentrionales de la Palestine, le pays de Zabulon et de Nephtali, qui, en effet, d'après IV Reg., XV, 29 et les annales de Teglathphalasar III, ont le plus souffert des campagnes assyriennes

1. *Op. cit.*, p. 82.

des années 734-732. Une joie immense régnera parce que le joug imposé par le conquérant sera enlevé, que le bâton de l'exacteur sera brisé et que toute trace de guerre, botte de soldat et manteau trempé de sang, disparaîtra.

Cependant la raison principale de la joie sera le fait qu'alors un roi montera sur le trône de David qui doit garantir à tout jamais la paix :

Un enfant naîtra, un fils nous sera donné;
La souveraineté sera sur son épaule et on le nommera
Merveilleux-Conseiller, Dieu fort, Père à jamais, Prince de
[la paix.
Pour l'agrandissement de la souveraineté et pour la paix
Sur le trône de David et dans son royaume, [sans fin
Pour l'affermir et le consolider par le droit et la justice
Dès maintenant à jamais. Le zèle de Jahvé des armées fera
[cela, IX, 6-7.

Il y a ici, comme dans VII, 14, l'annonce d'un enfant. Bien qu'il ne soit pas nommé Emmanuel, il est évident qu'il lui est identique. Ici et là son apparition coïncidera avec le changement de la situation malheureuse. Comme une date de ses toutes premières années doit marquer la fin du danger actuel, représenté par la guerre syro-éphraïmite, ainsi une date ultérieure de sa vie formera le terme de la détresse causée par l'invasion assyrienne. C'est lui qui maintiendra la paix et le bonheur par son gouvernement sage et juste. Il sera qualifié pour cela d'une façon extraordinaire. Il sera un conseiller merveilleux; sa puissance sera telle qu'on le nommera Dieu fort. Ce titre est donné à Jahvé, Is., x, 21; Deut., x, 17; Jer., XXXII, 18; Neh., IX, 32. Pour Isaïe et ses auditeurs, ce terme appliqué au Messie n'a sûrement pas eu le sens métaphysique qu'on lui donne parfois maintenant. D'autre part, il n'est pas non plus uniquement hyperbolique suivant l'usage du style de cour employé dans l'Ancien Orient. Il exprime une nature surhumaine, une certaine participation à la vie et à la majesté divine. « La conception israélite, tout en faisant une différence insurmontable entre Dieu et l'homme, a mis cette différence de côté uniquement pour le Messie... Mais l'idée du caractère divin du Messie restait obscure et imprécise », (Feldmann [1]). Ce

1. *Op. cit.*, t. I, p. 120.

roi divin sera nécessairement pour son peuple un vrai père, un « père à toujours » et un prince de paix. Par lui se réalisera la promesse faite à David que son trône doit subsister à jamais.

Telle est l'explication de cette magnifique prophétie. Personne n'ose en nier le sens messianique. Mais beaucoup de critiques, surtout Marti, Hackmann, Volz, Cheyne, Guthe, la regardent comme inauthentique, comme postexilienne. D'autres, par exemple Baudissin, Cornill, Smend et surtout Duhm, la revendiquent pour Isaïe. Ce dernier critique dans la 4e éd. de son commentaire l'attribue à la fin de l'activité d'Isaïe. Mais à cause de la connexion étroite entre VII, 1 et IX, 1 (il s'agit chaque fois d'un enfant), et à cause de l'accord qui existe entre les descriptions des suites de l'invasion assyrienne données dans VIII, 23, et dans les sources historiques, il vaut mieux la laisser à l'époque de la guerre syro-éphraïmite.

4. Immédiatement après l'échec et la retraite des armées de Pekah et de Rezin, le prophète fixe dans un discours solennel l'attention des Hiérosolymitains sur les graves dégâts causés par les envahisseurs : la dévastation totale du pays est la punition de leurs péchés. Ciel et terre doivent s'épouvanter de ce qu'Israël, élevé comme un enfant par Jahvé, le connaît moins que le bœuf son possesseur et l'âne l'étable de son maître, I, 2-3. Jahvé reste malgré tout prêt à leur pardonner : même si leurs péchés sont rouges comme la pourpre, ils deviendront blancs comme la neige, I, 18. Il est cependant inévitable que le peuple passe par un sévère jugement qui le purifiera comme le feu purifie le métal. Ce n'est qu'après ce jugement que Sion sera sauvée [1].

5. Le peuple, au lieu de tenir compte du langage sévère

1. Nous plaçons donc le discours du premier chapitre à la fin de la guerre syro-éphraïmite, et non en 701 après l'invasion de Sennachérib. L'état lamentable du pays que font supposer les ℣. 5-9 est suffisamment expliqué par ce qui est raconté IV Reg., XVI, 5, et surtout II Paral., XXVIII, 5 sq. de l'issue de cette guerre, de sorte qu'on n'a pas besoin de penser à la dévastation due à l'armée de Sennachérib. En outre, les idées et le ton ne cadrent guère avec les discours qu'Isaïe a tenus vers 701, et dans lesquels il annonce continuellement la délivrance de Jérusalem et la ruine des ennemis, XXVIII-XXXIII.

d'Isaïe, se livre, par suite de la retraite de l'armée ennemie, à une joie folle. Le prophète lui fait savoir, XXII, 1-14, qu'il ne peut pas la partager. Il lui faut, au contraire, pleurer sur la ruine de son peuple, XXII, 4. En esprit il voit la ville de nouveau assiégée, ses guerriers percés par le glaive, ses chefs mis en fuite. Ce désastre viendra parce que le peuple, dans son impardonnable insouciance, s'amuse et reste sourd aux appels à la pénitence. Dieu ne leur pardonnera pas ce péché : il faut qu'ils paient cette frivolité par la mort [1].

3° *Prophéties de l'époque de l'invasion de Sennachérib* (701).

Ce fut donc au moment d'un grand danger national, causé par les rois de Syrie et de Samarie, qu'Isaïe prononça les célèbres oracles messianiques que nous venons d'étudier. Pour en trouver de semblables, il faut descendre jusqu'à la fin de sa carrière. A l'occasion d'un autre danger, bien plus grand encore, provoqué par l'invasion de Sennachérib, le prophète eut alors des visions qui égalent celles de la guerre syro-éphraïmite, tandis que les quelques discours qui se placent entre les deux dates de 734 et 701 n'ont aucune portée messianique.

Les Assyriens avaient détruit le royaume de Damas et de Samarie, et menaçaient de plus en plus Jérusalem elle-même. Sennachérib s'apprêtait à achever la conquête des États situés le long de la Méditerranée. Ceux-ci, comptant sur l'aide de l'Égypte, formèrent une ligue contre l'Assyrie. Ézéchias, le successeur d'Achaz, y prit part. Pour le punir, Sennachérib envahit Juda; mais devant les portes de la ville sainte son armée fut frappée par l'ange de Jahvé.

Ces événements eurent une forte répercussion sur les

1. Ce discours, bien qu'à peu près tous les exégètes le supposent prononcé, comme celui du c. I, à l'occasion de l'invasion de Sennachérib, après la retraite provisoire ou définitive de l'ennemi, ne peut, nous semble-t-il, être mis dans la bouche du prophète à cette époque; car le langage d'Isaïe en 701 est encore bien plus opposé à celui de XXII, 1-14, qu'à celui du c. I. La situation extérieure du c. XXII peut aussi bien être celle de 735 que celle de 700. Le ℣. 6 qui mentionne Élam et Kisch fait difficulté dans les deux cas, et le mieux est de le regarder avec Guthe, dans *Kautzsch*, t. I, p. 626, comme ajouté après coup. Beaucoup plus que XXXII, 12-14, que Duhm place avant les discours de 701 contenus dans XXVIII-XXXIII, il faut regarder XXII, 1-14, comme antérieur à ces chapitres.

oracles d'Isaïe. Le prophète s'opposa par tous les moyens à la coalition avec les autres nations, surtout avec l'Égypte. Il proclama de nouveau que Jahvé suffisait à lui seul pour sauver son peuple. Il assura de la façon la plus nette que Sennachérib ne réussirait pas et qu'après la détresse transitoire la tranquillité renaîtrait. Et de nouveau, comme en 735, il présenta la prospérité à venir comme le bonheur messianique. Les discours qui expriment ces idées d'Isaïe semblent être les suivants : x, 5-xii, 6; xvii, 12-xix; xxviii-xxxiii.

1. Dans l'ordre chronologique, les paroles contre Samarie et Jérusalem, contenues en xxviii, tiennent sans doute la première place [1].

Comme trente ans plus tôt, Isaïe est obligé de faire encore de graves reproches à Israël; il l'accuse surtout d'ivrognerie, xxviii, 1-10. C'est pourquoi l'armée assyrienne renversera comme un ouragan d'abord Samarie, xxviii, 2-4. Dieu sauvera cependant un reste de ce royaume pécheur, il deviendra pour lui un diadème de gloire, donnera la justice à ses juges et la force à ses guerriers, xxviii, 5-6. Les Hiérosolymitains ne valent pas mieux que les Samaritains. Ils se moquent même du prophète qui leur annonce la punition, en disant qu'ils ont conclu un pacte avec la mort et l'enfer, xxviii, 14-15. Isaïe leur assure que le fléau les atteindra, xxviii, 17-20. Pour accomplir leur jugement, Jahvé se lèvera lui-même et frémira de colère comme autrefois lorsqu'il est venu en aide à David, xxviii, 21-22. Ce jugement sera « une œuvre étrange »; car Jahvé, en châtiant son peuple, semble travailler non pas pour, mais contre son propre

1. Bien que la menace à l'adresse de Samarie, xxviii 1-4, date d'une époque antérieure à 722, la plupart des critiques attribuent le reste du chapitre à un temps voisin de 701, à cause de la polémique qui s'y trouve contre ceux qui cherchent l'appui de l'Égypte. Voir A. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, 1905, p. 202, Feldmann, t. i, p. 336. Parce que, en 703, une alliance fut nouée entre Juda et l'Égypte et que, depuis 711, Ézéchias y avait travaillé, les ℣. xxviii, 5 sq. doivent se placer entre 711 et 703. A cause de la connexion étroite entre les ℣. 4 et 7, il faut supposer qu'Isaïe a repris l'oracle contre Samarie pour y ajouter celui qui vise Jérusalem. Mais comme, d'autre part, le lien entre 4 et 7 est artificiel, rien n'empêche de supposer qu'Isaïe lui-même a plus tard élargi l'oracle contre Samarie par la perspective consolante contenue dans les ℣. 5-6, que les critiques rejettent si souvent.

honneur. Cependant, comme le prophète l'indique, XXVIII, 23-29, le châtiment a pour but de purifier le peuple et d'en sauver un reste.

Ce reste, Jahvé l'a dès maintenant posé comme pierre angulaire et comme fondement de l'édifice du nouveau royaume de Dieu qui doit remplacer l'ancien, XXVIII, 16-17a.

2. Malgré les avertissements d'Isaïe, les relations entre Juda et l'Égypte, ou plutôt l'Éthiopie qui dominait en ce moment l'Égypte, devinrent, en face du danger assyrien, de plus en plus étroites et, vers 703, une ambassade du roi éthiopien Tirhaka arriva à Jérusalem. Le prophète éleva de nouveau la voix, XVII, 12-XVIII, 7, et invita poliment mais catégoriquement les messagers à retourner chez eux : Jahvé n'a pas besoin de l'aide de leur roi. Par sa simple menace il dispersera l'armée assyrienne, cette assemblée de peuples nombreux qui font un bruit pareil aux flots de la mer, XVII, 12-14. Au moment où les Assyriens lèveront leurs bras pour saisir Jérusalem, Dieu les coupera comme on coupe des raisins mûrs, XVIII, 4-6. L'impression sera telle que les Éthiopiens mêmes reconnaîtront Jahvé et viendront à Sion lui offrir des présents, XVIII, 7 [1].

3. Un an plus tard environ, Isaïe annonce que les Assyriens vont mettre bientôt le siège devant Jérusalem. Dès que le cycle des fêtes d'une année se sera encore une fois reproduit, donc dans un an, la ville sera entourée d'ennemis. Parce qu'ils viendront sur l'ordre de Jahvé, Isaïe dit que Dieu lui-même campera et élèvera des retranchements contre elle et réduira ses habitants à la plus extrême détresse, XXIX, 1-4. Elle le mérite à cause de son aveuglement, de son culte purement extérieur et de sa politique irréligieuse, XXIX, 9-15. Mais Dieu ne laissera pourtant pas périr Jérusalem : il la délivrera, d'un coup, de ses oppresseurs en les dispersant comme de la poussière, XXIX, 5-8. Oui, « sous peu », XXIX, 17, la situation sera complètement changée, ce qui est exprimé d'une façon imagée par ces paroles : le Liban sera transformé en verger et le verger en une forêt.

1. Bien que ce verset ne semble pas appartenir au texte primitif du poème XVII, 12-XVIII, 6, Isaïe lui-même ou quelqu'un de ses disciples a pu ajouter cette prédiction messianique à la prophétie primitive. Condamin, p. 128.

L'aveuglement cessera et tous, même les plus pauvres, deviendront heureux. Les malfaiteurs disparaîtront de la communauté et celle-ci, devenu sainte, appartiendra dorénavant à son Dieu dans un bonheur que rien ne viendra troubler, XXIX, 16-24 [1].

4. Peu de temps après, Isaïe s'adresse de nouveau au peuple et surtout à ses chefs politiques, XXX. Il leur reproche, outre leurs efforts pour gagner l'Égypte, la résistance continuelle qu'ils opposent à Dieu et à ses prophètes. La punition ne tardera pas à venir : l'armée judéenne fuira devant l'ennemi de la façon la plus honteuse et il n'en restera presque rien, la nation sera aussi complètement ruinée qu'une cruche brisée en mille morceaux, XXX, 1-17.

De nouveau, comme dans le discours précédent, par un subit changement d'idées, le prophète annonce que, malgré tout, Jahvé « attend pour faire grâce à son peuple ». Le jour viendra où Israël ne pleurera plus. Les épreuves l'amèneront à la conversion. Parce qu'il écoutera alors fidèlement la voix de Dieu et qu'il se débarrassera des idoles, une pluie abondante et des fleuves qui couleront même sur les hautes montagnes rendront le sol très fertile. La nature sera tellement changée que la lune brillera comme le soleil, et que le soleil aura une clarté sept fois plus grande que maintenant, XXX, 18-26.

A la fin de cette description du bonheur futur, Isaïe prononce des phrases mystérieuses : « Ceci arrivera, dit-il d'abord, au jour où Jahvé pansera les blessures de son peuple », XXX, 26, « au jour du grand massacre, quand les tours tomberont, » XXX, 25. Et immédiatement il décrit,

1. Les deux passages 5-8 et 15-24 du chapitre XXIX, qui contiennent des promesses de salut, sont attribués par à peu près tous les critiques et aussi par Duhm à des auteurs postexiliens. Cependant les principes qui permettent à Duhm de maintenir l'authenticité des promesses semblables : XXXII, 15; IX 1-6; XI, 1-8, donnent, comme Condamin, p. 203, et Feldmann, t. I, p. 351 sq., le relèvent avec raison, le droit de laisser également à Isaïe XXIX, 5-8 et 15-24. D'autant que Duhm garde XXXI, 5, verset qui, comme nous le verrons tout à l'heure, représente, en comparaison avec ce qui précède, un changement aussi brusque que XXIX, 5 et XXIX, 15.

sous l'image d'une tempête, la manifestation de Jahvé qui descendra du ciel et massacrera les ennemis, au son des instruments de musique avec lesquels les Israélites accompagneront le combat, xxx, 27-33 [1]

5. Un peu plus tard, une troisième fois, Isaïe blâme, xxxi; xxxii, 1-8, les princes à cause de leur pacte avec l'Égypte. Il leur annonce que Jahvé se lèvera « contre la maison des méchants »; mais une fois de plus il ajoute aussi que Dieu protégera la ville et renversera Assour devant elle. Après la catastrophe de l'ennemi, le roi et le peuple seront transformés; le bonheur régnera à Jérusalem grâce au juste gouvernement du roi et des princes. L'aveuglement aura cessé pour faire place à une grande sagesse [2].

6. Immédiatement avant le siège, donc à peu près un an après les discours des chapitres xxix-xxxi [3], Isaïe crie malheur au dévastateur assyrien qui ruine tout sans pitié. Mais il a confiance en Jahvé, qui se lèvera contre lui, sauvera la ville et brûlera les ennemis comme des épines. A Sion les pécheurs en trembleront et se convertiront. Après la disparition des Assyriens, on sera de nouveau heureux et tranquille à Jérusalem, à tel point qu'il n'y aura plus,

1. Tandis que les critiques abandonnent ordinairement xxx, 18-33 en entier, Duhm défend les ℣ 27-33, passage contre lequel on n'a pas encore, d'après lui, apporté de preuve sérieuse. On peut en dire autant des versets xxx, 18-26.

2. Ces deux groupes de versets n'ont pas non plus trouvé grâce devant les critiques modernes. Duhm est encore une fois tout a fait isolé en maintenant les plus importants. Du premier morceau, c. xxxi, il attribue à Isaïe surtout le ℣. 5, malgré le contraste qui existe entre ce verset et ce qui précède. Avec raison il émet l'idée que, dans le c. xxxi, deux poésies différentes, mais isaïennes, sont réunies; précisément le contraste qui s'y rencontre rend cette conception très probable, non seulement pour ce chapitre, mais aussi pour les précédents, où la transition de la menace à la promesse est si brusque. Toutes deux, menace et promesse, appartiendraient à la même époque, mais n'auraient pas été prononcées simultanément. Le second morceau, xxxii, 1-8, est pour les cinq premiers versets — les trois suivants ne sont que des sentences générales — mis par Duhm sur le même pied que ii, 2-4, et xi, 1-8 : « aussi bien que ii, 2-4, et xi, 1-8, sont authentiques, xxxii, 1-5 peuvent l'être et appartenir à l'âge avancé d'Isaïe », p. 234.

3. Voir Driver, *Introduction*, 7e édit., p. 225, et Condamin, p. 209.

comme Moïse l'avait déjà prédit, Ex., XXIII, 25, d'infirmes ni de malades, XXXIII, 1-24 [1].

7. Lors de l'invasion de Sennachérib, Isaïe annonce donc à maintes reprises le salut et le présente comme messianique. Comme au moment de la guerre syro-éphraïmite, il prédit en outre le Messie lui-même; car le troisième, X-XI, des célèbres textes qui sont réunis dans le livre d'Emmanuel, c. VII-XII, appartient non pas, comme on l'a supposé souvent et récemment encore Feldmann, à la même époque que les deux autres, VII-IX, mais à la dernière de l'activité du prophète [2].

Dans les chapitres X et XI, Isaïe parle deux fois du danger et du salut. Une première fois, X, 5-27, il annonce à Assour qu'il sera humilié à cause de son orgueil exorbitant, qui le pousse à dépasser les ordres de Jahvé et à s'emparer de toutes

1. Assez unanimement les critiques, y compris Duhm, attribuent ce discours au temps post-exilien. Quelques-uns cependant, Baudissin, Cheyne, Orelli, Kittel, supposent au moins un fond isaïen ou bien reconnaissent qu'il y a une telle parenté entre ce discours et les oracles reconnus comme authentiques, qu'il s'agirait d'une imitation d'Isaïe. Avec raison Condamin, p. 210, en conclut que le parti le plus raisonnable est de laisser ce chapitre à Isaïe.

2. Dans le groupe de textes X, 5-XII, 6, il faut tout d'abord revendiquer le c. X pour la période du siège de Jérusalem sous Sennachérib; car la note historique de X, 9, ne s'explique qu'après 717 et la remarque de X, 25, que l'ennemi assyrien sera bientôt abattu rapproche ce texte des chapitres XXIX-XXXIII où nous venons de la lire. Et comme le contraste entre le premier verset du chapitre XI et le dernier du chapitre X est visiblement voulu pour rehausser l'impression du chapitre XI, il forme un lien très ferme entre les deux, de sorte que l'un et l'autre datent de la dernière époque du ministère d'Isaïe.

A lire les critiques, avant de chercher à quelle date de la vie d'Isaïe ces textes doivent être attribués, il faudrait se demander s'ils sont authentiques ou non. La plupart d'entre eux enlèvent à Isaïe tout au moins les passages messianiques, savoir X, 20-27; XI, 1-9, 10-16, et le chapitre suivant XII. Quant au morceau le plus important, XI, 1-9 : *Et egredietur virga de radice Jesse*, etc., Guthe (1922) ne rejette pas entièrement la possibilité d'une origine isaïenne, et Duhm (1923) estime plus probable l'opinion qu'Isaïe en est l'auteur. Tous sans exception regardent la suite de XI, 1-9; XI 10-16 et XII comme des textes très tardifs. Condamin hésite, avec Driver et Skinner, entre le maintien de XI, 10-16 et son attribution à l'époque postexilienne et donne le c. XII pour une addition postérieure à Isaïe. Feldmann tient les arguments en faveur de XI, 10-16 pour plus forts que les autres.

les nations. L'entreprise contre Jérusalem sera la cause de sa chute. Semblable à un feu, Jahvé et son peuple sévi-ront au milieu de l'armée assyrienne comme dans une magnifique forêt, dont quelques arbres seulement subsisteront. Ceci arrivera bientôt, x, 25. En ce jour ceux des Israélites qui survivront au danger — ils ne formeront qu'un petit reste — seront pour toujours fidèlement attachés à leur Dieu, x, 20.

Une seconde fois, x, 28-xi, 16, Isaïe décrit d'abord d'une façon très vivante l'approche des Assyriens. Au moment où ils seront en face de la Ville sainte et voudront étendre leurs mains contre elle, ils seront terrassés par Jahvé. De nouveau le prophète les compare à une forêt dont les arbres les plus majestueux tombent sous la hache, x, 28-34. Tandis qu'ainsi la forêt d'Assour sera abattue,

> Un rameau sortira de la tige de Jessé,
> Un rejeton poussera de ses racines.
> Sur lui reposera l'Esprit de Jahvé,
> Esprit de sagesse et d'intelligence,
> Esprit de conseil et de force.

Du tronc d'Isaï, c'est-à-dire de la famille de David, qui est tellement affaiblie et humiliée qu'elle ressemble à un arbre dont il ne reste plus que le tronc et la racine, sortira un surgeon d'une vigueur exceptionnelle : un roi paraîtra sur lequel l'Esprit de Jahvé reposera avec la plénitude de tous les dons nécessaires pour un gouvernement sage, juste et fort. Il s'occupera particulièrement des pauvres et des faibles; il tuera par contre les tyrans et les méchants par le simple souffle de ses lèvres, xi, 3-5. La suite en sera une paix paradisiaque qui régnera dans tout le pays, parce qu'il sera rempli de la connaissance et de la crainte de Dieu, comme la mer est remplie par les eaux, xi, 9, et à laquelle participera même le règne animal : les animaux les plus sauvages habiteront ensemble avec les plus paisibles et deviendront les compagnons des enfants dans leurs jeux, xi, 6-9.

Ce roi ne sera pas seulement la gloire et le bonheur des Israélites, mais aussi des païens qui se dirigeront vers lui comme vers un étendard. En même temps les Israélites dispersés reviendront. Il n'y aura plus de discorde entre Juda et Éphraïm; les douze tribus se jetteront d'un commun

accord sur tous les voisins des alentours pour les subjuguer, pendant que Jahvé dévastera et desséchera le pays de leurs ennemis les plus redoutables, l'Assyrie et l'Égypte, XI, 10-16. Ces paroles sont très dures, surtout après la description de la paix qui doit régner parmi les animaux. Isaïe aurait-il pu dire immédiatement après que les hommes ne parviendront pas à cette paix? Les doutes émis au sujet de l'authenticité de ce passage sont donc bien compréhensibles.

8. La prophétie, XI, 1-9, faite au moment du plus grand danger que Jérusalem ait couru depuis que David en avait fait la capitale du royaume israélite, représente le sommet du messianisme d'Isaïe. Elle complète ce qu'il avait déjà énoncé sur la personne et le règne du Messie. D'autre part, elle est elle-même admirablement complétée par deux autres prédictions qui annoncent la participation de tous les peuples au royaume messianique.

L'une est la célèbre vision, II, 2-4, sur la montagne de Sion, vers laquelle tous les peuples afflueront dans les derniers temps pour recevoir de Jahvé l'enseignement de la vérité. Ils se laisseront tous sans exception guider par Jahvé; par suite toute guerre cessera et les armes seront transformées en outils de travail.

Duhm remarque avec raison qu'on n'a encore produit aucun argument sérieux contre l'authenticité de ce texte, et qu'à cause de la parenté avec XI, 1 sq. et XXXII, 1 sq., le mieux est de le placer à la fin de l'activité d'Isaïe.

L'autre prédiction, XIX, 16-25, se rapporte à la conversion de l'Égypte et de l'Assyrie. La crainte de Jahvé qui punit l'Égypte amènera d'abord quelques villes à le reconnaître comme maître suprême et à apprendre la langue sainte de son culte. Finalement tout le pays adorera Jahvé, on érigera au milieu de l'Égypte un autel en l'honneur du vrai Dieu et toutes sortes de sacrifices y seront offerts. Dans ce même dessein de servir Jahvé, l'Égypte s'associera à l'Assyrie. La rivalité entre ces deux puissances cessera. Le trait d'union entre les deux sera Israël, qui leur communiquera la connaissance de Jahvé et deviendra ainsi, conformément à l'antique promesse faite à Abraham, Gen., XII, 1-3, une bénédiction au milieu de la terre. Quand on pense aux

traitements cruels qu'Israël a subis si souvent de la part de ces deux peuples, on voit que cette prédiction respire l'universalisme le plus large et le plus sublime.

Nous plaçons cette prophétie, avec Condamin et Feldmann, à la fin de l'activité d'Isaïe. Parmi les protestants, il n'y a que Driver, Kuenen, Dillmann, Baudissin qui la reconnaissent comme authentique. Tous les autres rejettent de plus en plus, non seulement les promesses faites à l'adresse de l'Égypte, mais aussi les menaces, XIX, 1-15, qu'Isaïe avait proférées contre elle antérieurement.

Les commentaires de P. Schegg, 1850; A. Rohling, 1852; B. Neteler, 1876; Trochon, 1878; J. Knabenbauer-F. Zorell, 1888, 1923; Fr. Delitzsch, 1889; A. Dillmann, 1890; T. K. Cheyne-J. Böhmer, 1897; K. Marti, 1900; C. v. Orelli, 1904; A. Condamin, 1905; G. B. Gray-A. S. Peake, 1912; J. Skinner, 1915; N. Schlögl, 1915; H. Guthe-K. Budde, dans *Kautzsch*, I, 1922; B. Duhm, 1922; F. Feldmann, 1925-26; A. König, 1926.

H. Guthe, *Das Zukunftsbild des Jesaja*, 1885; A. Hackmann, *Die Zukunftserwartung des Jesaja*, 1893; M. J. Lagrange, *La Vierge et l'Emmanuel*, dans *Revue biblique*, 1892, p. 481-497; Haghebaert, *La Vierge mère au chapitre VII d'Isaïe*, *ibidem*, 1893, p. 381-383; Huighe, *La Vierge mère*, dans *La science catholique*, 1895, 15 février; Durand, *La Vierge et l'Emmanuel*, dans *L'université catholique*, 1899, juin; J. Touzard, *Isaïe, XI*, 2-3ª *et les sept dons du Saint-Esprit*, dans *Revue biblique*, 1899, p. 249-66; A. van Hoonacker, *La prophétie relative à la naissance d'Emmanuel*, dans *Revue biblique*, 1904, p. 213-227; Lémann, *La Vierge et l'Emmanuel*, 1904; de Moor, *Le chapitre VII d'Isaïe*, etc., dans *La science catholique*, 1904, déc.; Federlin, *A propos d'Isaïe, X*, 19-31, dans *Revue biblique*, 1906, p. 266-273; Denis, *Isaïe, VII-VIII*, 10. *Essai d'explication*, *ibidem*, 1906, avril; Caspari, *Echtheit, Hauptbegriff und Gedankengang der messianischen Weissagung Jes. I-VI*, 1908; A. Branquier, *Le signe de l'Emmanuel*, dans *Revue augustinienne*, 1908, t. XI, p. 529-561; Perret, *La prophétie d'Emmanuel, Isaïe, VII*, 13 sq., dans *Revue pratique d'apologétique*, 1910, p. 81-99; Calés, *Le sens d' « Almah » en hébreu d'après les données sémitiques et bibliques*, dans *Recherches de science religieuse*, 1910, p. 161-168; du même, *Les trois discours prophétiques sur l'Emmanuel* (*Isaïe, VII, VIII*, 1-10; *VIII*, 11-IX, 6), *ibidem*, 1922, p. 169-177; Gray, *The Virgin birth in relation to the interpretation of Isaiah, VII*, 14, dans *The Expositor*, 1911, p. 289-308; Boylan, *The signe in Isaias, VII*, 15, dans *The Irish theological Quarterly*, 1912, p. 213-215; Kennet, *The prophecy in Isaiah, IX*, 1-7, dans *The journal of theol. studies*, 1913, p. 501-515; J. Herrmann, *Der Messias aus Davids Geschlecht*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. LI, p. 260-268; H. Guthe, *Zeichen und Weissagung in Ies.*, 7, 14-17, dans *Wellhausenfestschrift*, 1914; G. Beer, *Zur Zukunftserwartung Jesajas*, *ibid.*; K. Marti, *Der jesaianische Kern*

in Jes., 6, 1-9, 6, dans *Buddefestschrift*, 1920; G. Harford, *The prince of peace* (Is., IX, 6), dans *The Expositor*, 1919, p. 81 sq.; A. R. Gordon, *The faith of Isaiah, statesman and evangelist*, 1920; J. Ridderboos, *De Messiaskoning in Jesajas profete*, 1920; R. C. Faithfull, *Immanuel*, dans *The Expositor*, 1920-21, p. 45 sq.; Fr. Zorell, *Vaticinium messianicum Is., IX*, 1-6 *hebr.*, dans *Biblica*, 1921, p. 215-218; D. H. Corley, *Messianic Prophecy in first Isaiah*, dans *American Journal of sem. Lang.*, 1922-23; K. Budde, *Uber die Schranken, die Jesajas prophetischer Botschaft, zu setzen sind*, dans *Zeitschrift für die altt. Wissenschaft*, 1923, p. 154 sq., *Jesajas Erleben*, VI, 1-IX, 6, 1928 ; E. Tobac, *Isaïe*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 14-79.

§ 5. *Michée.*

Loin d'être éclipsé par son grand contemporain Isaïe, Michée mérite précisément au point de vue messianique une attention toute particulière. Si ses discours ne reflètent guère les graves événements politiques qui remuèrent à son époque le peuple juif jusqu'au fond, ils en représentent d'autant mieux la situation religieuse et sociale.

A son arrivée à Jérusalem, le campagnard de Moreschet est au plus haut point scandalisé par la dépravation profonde et universelle des mœurs, VII, 1-6, spécialement par l'exploitation brutale des petites gens dont les grands et les riches, II, 1-11, les juges mêmes, se rendent coupables, III, 1-12, tout autant par l'extrême perversité religieuse qu'il y constate. Cette dernière consiste dans un culte purement extérieur et dans l'illusion présomptueuse qu'aucun malheur ne peut arriver à Israël, parce qu'il est le peuple de Dieu et qu'il possède le temple, III, 11. Avec une indignation et une sévérité qui le font dépasser non seulement Isaïe mais aussi Amos, Michée annonce le jugement à la nation coupable. Il en donne surtout deux descriptions.

D'abord, I, 1-II, 11, il dépeint une théophanie grandiose : Jahvé, en faisant trembler la terre et les montagnes se fondre, descend du ciel pour punir Israël [1]. Il ruinera en premier lieu Samarie, avec toutes ses idoles, I, 6 sq. : mais le coup qu'il portera contre le royaume du Nord atteindra aussi Jérusalem, I 9 sq.

1. Ou bien la phrase I, 2ª : « écoutez, vous tous peuples; prête ton attention, terre » est une glose; ou bien peuples = tribus, et terre = pays (*eres*) doivent se restreindre à la Palestine et à ses habitants.

Dans un second tableau, VI, 1 sq., le prophète présente Dieu plaidant contre son peuple. Le Très-Haut lui rappelle ses bienfaits et lui répète qu'il est honoré non par les sacrifices, mais par la droiture, la charité, l'humilité. Il s'adresse en particulier à Jérusalem, dont les habitants imitent les pratiques idolâtriques de Samarie. Pour cette raison, Jahvé va commencer à les punir : les ennemis leur enlèveront le produit de leur travail et les extermineront par le glaive, VI, 9 sq. [1].

Pour Michée, pas plus que pour ses prédécesseurs, le jugement ne constitue la fin de l'histoire du peuple de Dieu. Bien que le sort lamentable d'Israël le fasse hurler comme les chacals et gémir comme les autruches, I, 8, il déclare, à une autre occasion, VII, 7 [2] et cela après avoir décrit, comme peut-être aucun autre prophète avant lui, la corruption morale de ses coreligionnaires, qu'il met son espérance dans le Dieu de son salut qui l'exaucera.

Le prophète ne désespère donc pas, et, conformément à cette confiance, il n'est pas étonnant que dans son livre les menaces s'accompagnent aussi de promesses : II, 12-13; IV-V; VII, 8-20. Malheureusement, au point de vue critique et exégétique, ces dernières soulèvent des questions compliquées. Déjà les prédictions du châtiment révèlent le caractère complexe du livre de Michée; mais celles de la restauration rendent la situation vraiment embarrassante : la transition d'un oracle à l'autre est tantôt très abrupte, tantôt à peine sensible, les perspectives de salut sont divergentes; quelques versets suggèrent des remaniements et des élargissements exiliens et postexiliens; en outre maint verset est obscur. De là les opinions les plus discordantes sur le sens et l'origine de ces prophéties. Il y a surtout une forte tendance à nier l'authenticité, sinon de toutes, du moins d'une grande

1. La ressemblance entre les formules introductoires des deux morceaux, VI, 1-8 et VI, 9-16, l'analogie entre l'apostrophe au peuple, suivie de celle qui est adressée à Jérusalem, et le contenu de I, 5ª : « Quel est le péché de la maison de Juda (LXX)? N'est-ce pas Jérusalem » témoignent en faveur de l'unité des deux morceaux, et excluent pour le second l'origine postexilienne que Guthe et d'autres supposent.

2. Le ℣. VII, 7 doit être rattaché au morceau qui précède et non à celui qui suit.

partie d'entre elles, pour les placer après l'exil et les expliquer par la situation et les idées de cette époque. Cependant les arguments qu'on allègue contre l'authenticité des oracles en question sont en majeure partie tendancieux. Abstraction faite de IV, 10b, qui semble être une glose exilienne, il n'y a, dans les c. IV-V, aucune idée ou situation qui ne cadre avec le VIIIe siècle, ou qui soit en désaccord avec le contenu des passages qui sont reconnus par tous comme originaux. Quelques versets de ces chapitres, ainsi que II, 12-13, contrastent avec leur contexte immédiat; mais il en résulte seulement que les textes du livre de Michée sont loin d'être coordonnés d'une façon méthodique, et non que les oracles soient inauthentiques. Seuls les deux cantiques, VII, 8-20, semblent appartenir à l'exil.

Par rapport à leur contenu, les promesses de Michée peuvent, nous semble-t-il, se ramener aux groupes suivants : 1. IV, 9-V, 1 (hébr. IV, 14); 2. V, 2-6 (hébr. 1-5); 3. II, 12-13; IV, 6-8; V, 7-9 (hébr. 6-8); 4. V, 10-14 (hébr. 9-14); IV, 1-4 et être comprises ainsi :

1. IV, 9-V, 1. — Ce texte rappelle les oracles prononcés par Isaïe, XXIX-XXXIII, lors de l'invasion de Sennachérib, et semble avoir trait à la même situation. Michée voit se rassembler beaucoup de peuples contre Jérusalem, X, 11; ils mettent le siège autour d'elle et frappent les tribus d'Israël (LXX) sur la joue, V, 1. Sion tremble comme une femme en travail, 9, 10. Cependant ces peuples ne réussiront pas à profaner la Ville sainte. Au contraire ils ne font, en se réunissant, qu'accomplir le plan conçu par Jahvé pour leur perte. Quand ils seront tassés devant Jérusalem comme les gerbes sur l'aire, Jahvé donnera à la fille de Sion, c'est-à-dire à la population de la ville, cet ordre : « Lève-toi et foule et je te ferai une corne de fer et des sabots d'airain, pour que tu broies des peuples nombreux et voues leur gain à Jahvé et leurs trésors au Seigneur de toute la terre », 13.

2. V, 2-6. — Bien qu'il ne forme pas nécessairement la suite du précédent, ce second morceau le complète par l'annonce que le salut sera réalisé par un roi puissant, le Messie. Ce libérateur sortira de Bethléem, qui aura cet honneur, bien qu'il soit très petit par comparaison avec les

autres clans de Juda. Comme il sortira de la souche davidique, le prophète ajoute que ses origines dateront de l'âge antique, des jours du lointain passé [1]. Les Israélites seront opprimés par leurs ennemis jusqu'au moment de sa naissance, date que Michée, par une claire allusion à Is., VII, 14, détermine ainsi : il (Jahvé) les livrera jusqu'à ce que celle qui doit enfanter enfante, 3a.

Le premier effet de l'apparition du Messie sera la réconciliation des tribus du Nord et du Sud, 3b. Le peuple ainsi réconcilié vivra en sécurité par suite du gouvernement puissant de ce roi idéal, dont le prestige s'étendra jusqu'aux extrémités de la terre, 3. Si alors les pires ennemis, les Assyriens, osent encore une fois attaquer Israël, il y aura assez de chefs militaires, donc aussi assez de soldats, pour les repousser et les vaincre dans leur propre pays, 5, 6.

3. II, 12-13; IV, 6-8; V, 7-9. — Ces trois groupes de versets, quoique séparés, sont étroitement liés entre eux; les deux premiers ont très probablement formé primitivement une unité littéraire. Dans tous trois, Michée vise le temps qui doit suivre le désastre. Jahvé réunira ceux qui auront échappé au jugement, comme un berger rassemble les brebis égarées, et les reconduira à Jérusalem, II, 12-13. Tel est le sens de ces deux versets; il n'y est question ni de l'évasion des habitants de Jérusalem pendant le siège assyrien (van Hoonacker), ni du retour de l'exil babylonien (Nowack, Guthe, Knabenbauer-Hagen). Il en fera un peuple nombreux et fort et régnera sur lui sans fin à Sion. Jérusalem qui à cause de l'image des brebis est ici nommée « tour des troupeaux », c'est-à-dire endroit où les brebis seront en sécurité, retrouvera ainsi de nouveau la royauté de jadis, IV, 6 8. Rétabli de cette façon, Israël deviendra vis-à-vis des peuples païens aussi nombreux que la rosée et les gouttes de pluie sur les plantes et aussi fort qu'un lion parmi les troupeaux, V, 7-9.

4. V, 10-14; IV, 1-4. — Ce sont deux tableaux de l'état religieux, moral et social de la Palestine et du monde entier au temps messianique : Jahvé ôtera du pays toutes les idoles

1. Voir van Hoonacker, *op. cit.*, p. 389 sq.

et tous les sortilèges, de sorte que le culte de Dieu sera pur et parfait. Il fera aussi disparaître toutes les forteresses, tous les chars et tous les chevaux où les Israélites mettaient si souvent leur confiance : Jahvé sera leur unique soutien, v, 10-14.

La paix et la vraie religion régneront alors non seulement en Israël, mais chez tous les peuples. Pour décrire cet état admirable de l'humanité, Michée reprend, iv, 1-4, l'oracle d'Isaïe, ii, 2-4, sur le pèlerinage des peuples à Sion et le complète surtout par la phrase classique : « On sera assis, chacun sous sa vigne et sous son figuier, et nul ne causera de terreur », iv, 4.

Les commentaires des douze petits prophètes, voir p. 52.

Les commentaires de Michée seul de L. Reinke, 1874; T. K. Cheyne, 1882; J. T. Beck, 1898; P. Haupt, 1911; J. M. P. Smith, 1912; H. Guthe, dans *Kautzsch*, ii, 1923; A. Posner, 1924.

E. Arnaud, *Étude sur le prophète Michée*, 1882; A. Condamin, *Interpolations ou transpositions accidentelles, Michée, II*, 12, 13, dans *Revue biblique*, 1902, p. 382 sq.; W. E. Barnes, *A messianic prophecy (Micah, 4, 8-5, 6)*, dans *The Expositor*, 1904, p. 376 sq.; *Micah the prophet*, dans *The Interpreter*, 1909, p. 353 sq.; M. Ehrenhaus, *Das Messiasbild des Micha*, 1909; H. Donat, *Mi., 2, 6-9*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1911, p. 350 sq.; L. Delporte, *Michée, 1, 5* et *7*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1913, p. 235 sq., *Michée, 1, 6, ibidem*, 1914, p. 142 sq.; S. Protin, *La Vierge-mère chez Michée*, dans *Revue augustinienne*, 1910, p. 589 sq.; Budde, *Das Rätsel von Micha, 1*, dans *Zeitschr. f r die altt. Wissenschaft*, 1917, *Micha, 2 und 3, ibidem*, 1919-1920; A. Bruno, *Der Herrscher aus der Vorzeit*, 1923,; F. C. Burkitt, *Micah 6 and 7*, dans *Journal of biblical Lit.*, 1926, p. 159 sq., p. 2 sq.; *Verfasser und Stelle von Mi. 4, 1-4*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*. 1927, p. 152 sq.

§ 6. *Nahum et Habacuc.*

D'après la plupart des critiques modernes, les deux petits livres de Nahum et d'Habacuc auraient un contenu presque entièrement eschatologique et seraient donc très importants pour le messianisme.

1. Nahum aurait annoncé la destruction de Ninive, parce qu'il nourrissait l'espoir que la disparition de la capitale assyrienne inaugurerait le bonheur et le salut définitif d'Israël. Mais rien ne justifie cette interprétation des oracles du prophète: tout d'abord en effet, bien que le psaume par lequel son livre s'ouvre, c. i, soit une description

de Jahvé venant pour le jugement, il est aussi peu eschatologique que le psaume XVII, dans lequel David en dessinant une théophanie non moins grandiose glorifie Dieu uniquement pour le secours reçu de lui. Ensuite la promesse, II, 3, que Jahvé restaurera la vigne — il faut lire *gefen* pour *geon* — de Jacob, que les dévastateurs avaient ravagée, n'a aucune portée messianique. Nahum y annonce simplement que, le plus grand oppresseur de Juda disparu, son peuple se rétablira. La meilleure preuve qu'il n'envisage pas l'avènement de l'ère messianique est le fait que le cadre ordinaire dans lequel tous les prophètes préexiliens l'ont annoncé, savoir jugement sévère du gros du peuple et salut d'un petit reste, manque complètement chez lui. C'est donc à tort que W. Stârk [1] reproche à Nahum un nationalisme étroit par suite duquel il prédirait à Juda le rétablissement définitif sans le faire dépendre de son relèvement moral, que Sellin place la prophétie de Nahum, pour expliquer l'absence de reproches graves, immédiatement après la réforme religieuse de Josias, et que Guthe et Nowack attribuent le psaume du premier chapitre ainsi que plusieurs autres versets à l'époque postexilienne.

2. Plus encore que dans Nahum, les plus récents commentateurs des petits prophètes, Duhm, Sellin, Guthe, Nowack, ont découvert des idées messianiques dans Habacuc. Ils abandonnent l'explication historique d'après laquelle le prophète aurait vécu à la fin du VII^e^ siècle et fait allusion à l'oppression dont les Babyloniens menaçaient, s'ils ne l'exerçaient déjà, soit les Israélites, soit les Assyriens. Ils la remplacent par une exégèse eschatologique. Habacuc aurait reçu « la révélation que la fin est proche », (Nowack) [2] « et parlerait uniquement de la fin », (Sellin) [3]. Il décrirait Jahvé se levant et descendant sur la terre accompagné d'un orage et d'un tremblement de terre pour rétablir définitivement l'ordre. La cause de cette intervention de Jahvé serait l'expédition d'un grand roi qui, à la tête d'une armée immense, envahit et bouleverse l'ancien Orient. Ce roi

1. *Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten*, 1908, p. 179.
2. *Op. cit.*, p. 258.
3. *Op. cit.*, p. 335.

ne serait autre qu'Alexandre le Grand dont Habacuc aurait été le contemporain.

Cette hypothèse, émise pour la première fois par Duhm, 1906, adoptée par Nowack dans la troisième édition de son commentaire, 1922, par Procksch et surtout par Sellin, 1922, ne peut pas être raisonnablement soutenue. Elle repose pour ainsi dire exclusivement sur la transformation de *kasdin* (Chaldéens) en *kittim* (Macédoniens), I, 6, et de *iain* (vin) en *ievani* (Grec), II, 5. Or ces corrections sont tout à fait arbitraires, car le texte ne contient aucune allusion à l'expédition d'Alexandre. Et même si Alexandre y était visé, les oracles d'Habacuc n'auraient pas plus que s'ils se rapportent aux Chaldéens une couleur eschatologique. Car dans les deux premiers chapitres le prophète décrit uniquement des événements actuels sans y voir les signes précurseurs d'un changement total de l'ordre actuel; la phrase obscure, II, 3, se rapporte à la fin de l'épreuve présente et non pas à la fin suprême. Dans le psaume qui forme le troisième chapitre et qui depuis Duhm est de nouveau reconnu comme authentique, Habacuc décrit une théophanie à la façon du premier chapitre de Nahum et du psaume XVII, sans penser, comme le veut Guthe, [1] au jugement final des païens en faveur d'Israël.

Les commentaires des douze petits prophètes, voir p. 52.

Les commentaires de Nahum et d'Habacuc de L. Reinke, 1870; A. J. Baumgartner, 1885; A. B. Davidson, 1899; J. T. Beck, 1899; O. Happel, 1902, 1905; B. Duhm, 1906; W. H. Ward, 1912; J. M. P. Smith, 1912; H. Guthe, dans *Kautzsch*, II, 1923.

P. Haupt, *The book of Nahum*, dans *Journal of biblical litterature*, 1907, p. 1 sq.; P. Kleinert, *Nahum und der Fall Ninives*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1910, p. 501 sq.; F. Martin, *La prophétie d'Habakuk*, 1864; J. Böhmer, *Habakuks Schrift im Feuer der neueren Kritik*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1899, p. 724 sq.; W. Caspari, *Die Chaldäer bei Habakuk*, *ibidem*, 1907; F. Nicolardot, *La composition du livre d'Habacuc*, 1908; T. K. Cheyne, *An appeal for a more complete criticism of the book of Habakuk*, dans *Jewish quarterly review*, 1908, p. 39 sq.; Stonehouse, *The book of Habakuk*, 1911; P. Humbert, *Essai d'analyse de Nahum, 1, 2-2, 3*, dans *Zeitschrift für die altt. Wissenschaft*, 1926, p. 266 sq.; M. J. Gruenthaner, *Chaldeans or Macedonians? A recent theory on the prophecy of Habakuk*, dans *Biblica*, 1927, p. 129 sq., p. 257 sq.

1. Dans E. Kautzsch, t. II, p. 75.

§ 7. *Sophonie.*

Tandis que Nahum et Habacuc, dans les discours qui nous sont conservés, ne prédisent pas l'avenir messianique, le point de vue eschatologique prédomine chez leur contemporain Sophonie. Aussi le ton est-il tout autre. Chez ceux-là, aucun reproche, aucune menace à l'adresse d'Israël. Chez celui-ci, la perspective d'un jugement sévère donne à tout son livre un sombre caractère.

Sophonie est le prophète par excellence du jour de Jahvé dont il donne une description vigoureuse et impressionnante. Il multiplie les qualificatifs pour en relever la terreur. Il le nomme jour de colère, d'angoisse, d'affliction, de renversement et de bouleversement, d'obscurité et de ténèbres, I, 15. Ce qui rend sa description particulièrement effrayante, c'est l'annonce que ce jour est proche, I, 14. Le monde entier avec ses habitants sera consumé, 1, 18; hommes et animaux, oiseaux et poissons seront exterminés, I, 3, 18. Mais le jugement visera en premier lieu Juda et les habitants de Jérusalem, qui seront punis à cause de leur idolâtrie et de leurs mœurs païennes, I, 4 sq. Pour les châtier, Jahvé se servira d'armées ennemies qui marcheront « contre les forteresses et les hautes tours », I, 16, et répandront le sang comme la poussière et les cadavres comme l'ordure, I, 17. Les angoisses seront telles que les héros même pousseront des cris, I, 14, et que les hommes erreront comme des aveugles, I, 17. Seuls les humbles pourront être sauvés. Ils sont invités à pratiquer la justice, pour ne pas périr quand la fureur de Jahvé éclatera, II, 3.

Outre Juda, Sophonie nomme en détail cinq autres peuples qui seront frappés par le jugement : les Philistins, les Moabites, les Ammonites, les Kouschites et les Assyriens. Ils seront complètement ruinés, II, 4-15. Ceux des Israélites qui survivront s'empareront du territoire de leur voisins exterminés, II, 6, 7, 9.

A côté de cette issue désastreuse réservée à cinq nations, le prophète connaît aussi un résultat salutaire du jugement pour les païens : l'abolition de l'idôlatrie, « de sorte que toutes les îles des païens adoreront Dieu, chacun à son endroit »,

II, 11. Tel est le contenu de la première partie du livre, C. I-II.

Dans une seconde partie, III, sont répétés les reproches contre Jérusalem, la ville pécheresse, III, 1. Elle aurait dû se laisser avertir par la punition que d'autres peuples ont subie et se convertir, III, 6; mais elle reste obstinée dans la pratique des crimes, III, 7. Pour cette raison elle sera englobée dans le jugement universel préparé par Jahvé Le Très-Haut réunira les peuples et les royaumes pour verser sur eux toute l'ardeur de sa colère, III, 8, et pour consumer toute la terre.

Le résultat de ce jugement ne sera pas d'ailleurs, comme Sophonie l'indique à nouveau, l'extermination de l'humanité, mais seulement sa purification. Les nations païennes recevront des lèvres pures, et d'un commun accord elles serviront Jahvé, III, 9. Même au delà des fleuves de Kousch, elles lui offriront des sacrifices. Juda lui-même sera sanctifié. Tous les pécheurs hautains seront enlevés de son sein, III, 11, et il formera un peuple humble et petit qui ne commettra aucun péché, et qui sous la protection divine vivra en pleine sécurité, III, 12-13. Prévoyant cet état de bonheur, le prophète invite dès maintenant Sion à la joie, III, 14; car alors Jahvé demeurera au milieu d'elle comme son roi, III, 15; il fera revenir les dispersés et les exilés, Israël deviendra une nation glorieuse dans le monde entier et devant tous les peuples, III, 19-20.

Autant les critiques modernes grossissent les prétendues doctrines eschatologiques de Nahum et de Habacuc, autant ils diminuent celles de Sophonie. Plusieurs parmi eux, par exemple Stade, Schwally, Marti, Wellhausen, Budde, lui enlèvent le troisième chapitre tout entier et une notable partie du second. D'autres, surtout Cornill, Nowack, Rothstein et Sellin, ont avec raison réagi contre cet excès et revendiquent pour Sophonie l'ensemble du livre. D'autre part, ils ont émis la théorie que les oracles primitifs du prophète auraient principalement visé Juda et quelques autres nations, et que leur contenu aurait été presque uniquement comminatoire. Plus tard ces oracles auraient reçu une retouche eschatologique et universaliste, par l'addition de nombreuses gloses plus ou moins longues, telles que I, 18^{b};

II, 10-11; III, $8^{a\beta}$, $8^{b\beta}$, 10, 16-20. Si cette conception de l'origine secondaire de plusieurs phrases saillantes était juste, la valeur messianique du livre de Sophonie se réduiraitde beaucoup. Mais elle nous semble aussi peu justifiée que le procédé de ceux qui enlèvent à Sophonie la moitié de l'écrit qui porte son nom. Aussi Sellin est-il beaucoup plus réservé que ses prédécesseurs et revendique-t-il pour le prophète plusieurs phrases que d'autres lui ont contestées. Mais précisément parce qu'il est moins radical, il se montre d'autant plus inconséquent. En vertu des principes mêmes qui l'amènent à maintenir des textes universalistes et eschatologiques, la plupart de ceux qu'il traite comme des gloses sont également authentiques. En effet, d'après les études minutieuses de M. van Hoonacker [1] les additions postérieures sont insignifiantes.

Les commentaires des douze petits prophètes, voir p. 52.

Les commentaires de Sophonie seul de L. Reinke, 1868; P. Kleinert, 1893; J. T. Beck, 1899; J. Davidson, 1899; J. Lippl, 1910; J. M. P. Smith, 1912; J. W. Rothstein, dans Kautzsch, II, 1923.

F. Schwally, *Das Buch Zephania*, dans *Zeitschrift fürdie altt. Wissenschaft*, 1890, p. 165 sq.; J. Bachmann, *Zur Textkritik des Propheten Zephania*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1894, p. 641; Besson, *Introduction au prophète Sophonie*, 1910; C. H. Cornill, *Die Prophetie Zephanjas*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1916, p. 297, sq.; J. Calès, *L'authenticité de Sophonie, II, 11 et son texte primitif*, dans *Recherches de science religieuse*, 1920, p. 395 sq.

§ 8. *Jérémie.*

Non seulement, comme tous ses prédécesseurs, Jérémie a prévu et prédit le grand châtiment du peuple élu et de la Ville sainte, mais il l'a vu de ses propres yeux. Il en a été le témoin ému et l'interprète le plus qualifié par suite des révélations qu'il reçut en ce moment. Cette coïncidence de ses prophéties avec la catastrophe, ainsi que le rôle si important qu'il a joué donnent à ses prédictions sur l'avenir d'Israël une portée unique.

Le livre qui les contient, bien que l'authenticité de ses différentes parties soit loin d'être aussi contestée que celle du livre d'Isaïe, pose cependant une foule de problèmes

1. *Op. cit.*, p. 502 sq.

critiques, de la solution desquels dépend la conception exacte de son messianisme. Ces problèmes concernent surtout l'ordre chronologique des prophéties — ordre qui, comme pour Isaïe, doit former le cadre indispensable de notre exposé — et les remaniements des textes primitifs qui ont été ou auraient été entrepris justement au point de vue messianique, soit par Jérémie et Baruch eux-mêmes, soit par des prophètes postérieurs ou de simples collecteurs et lecteurs des oracles.

1° *Discours antérieurs au premier siège de Jérusalem* (597).

Comme pour Isaïe, la vision inaugurale de son ministère ouvre à Jérémie une sombre perspective sur l'avenir de son peuple. Elle l'est pourtant moins que chez le fils d'Amos. D'après les dernières paroles que Dieu lui adresse à cette occasion, le prophète d'Anathoth ne devait pas seulement « arracher et détruire, perdre et ruiner », c'est-à-dire prédire la ruine, mais encore « bâtir et planter », I, 10, donc annoncer aussi le salut. Sa tâche principale était cependant de proclamer des accusations et des menaces. Dans ce sens, Jahvé lui montre une chaudière bouillante qui s'avance du Nord en lui disant qu'elle signifie les royaumes septentrionaux qui viendront inonder la Terre sainte et en conquérir les villes, parce que les Israélites ont renié leur Dieu et adoré les idoles, I, 13-16.

Cette vision contient le thème qui revient le plus souvent dans les discours de Jérémie. Il se rencontre immédiatement dans un premier cycle, qui remonte au début de son activité, II, 1-IV, 4 [1].

Après avoir exposé l'ingratitude et l'apostasie sans

1. Ce texte est doublement en désordre : les morceaux primitifs ne se suivent plus dans leur ordre original et des passages y ont été intercalés après coup par Jérémie. Avec P. Volz, *Der Prophet Jeremia*, 1922, p. 33, et L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 1914, t. I, p. 387, nous plaçons III, 19-IV, 4, après III, 5, et, avec la plupart des exégètes, nous regardons, II, 14-17, comme ajouté après la mort de Josias (608) et surtout, à l'exemple d'A. Condamin, *Le livre de Jérémie*, 1920, p. 32 et 35, et J. W. Rothstein, dans *Kautzsch, Das Alte Testament*, I, 1922, p. 726, la prophétie messianique, III, 14-18, comme ajoutée après 586. Condamin, p. 26, met III, 19-21, entre III, 13 et 14; Volz, p. 47, suppose seulement III, 16, 17-18[a], comme ajouté après coup.

exemple du peuple élu tout entier, II, il annonce que le pardon est exclu, III, 1-5. Jahvé sans doute serait prêt à pardonner même cette extrême infidélité à la condition d'un repentir sincère, III, 14. Plein de miséricorde, il y invite son peuple, III, 12 sq., 22 sq. Mais c'est en vain. Pour cette raison, dans les discours, IV, 5-VI, 30, qui appartiennent sans doute à la même époque, Jérémie décrit à plusieurs reprises l'ennemi que le Seigneur fera venir du Nord : c'est une grande nation qui se lève des extrémités de la terre, bien armée et impitoyable; le bruit qu'elle fait est semblable au mugissement de la mer, VI, 22-23; elle se compose uniquement de héros et dévorera la maison, le bétail, les fils et les filles d'Israël, V, 15-17 [1]. Dans ces descriptions Jérémie ne pense pas nécessairement, comme le relèvent Condamin [2] et Volz [3] justement contre la plupart des exégètes modernes, à un peuple déterminé, savoir les Scythes. « Jérémie avait appris de Jahvé qu'une puissance guerrière fera son irruption du Nord. Il ne savait rien de plus », (Volz [4]). Le prophète entend déjà en esprit le son des trompettes et les cris de guerre, et il voit les étendards des conquérants, IV, 19-20. Le châtiment de son peuple prend même à ses yeux la forme d'une catastrophe mondiale : la terre devient vide et le ciel sans lumière; les montagnes tremblent, les hommes disparaissent du sol et les oiseaux des airs, IV, 23-26.

La réforme religieuse du roi Josias en 621 n'a eu qu'un effet transitoire, surtout parce qu'après la mort de ce prince (608) Joïakim a de nouveau introduit le culte idolâtrique. Jérémie s'opposa formellement à cette abolition des lois de Josias, XI [5]. Dans une série d'oracles, VII, 1-IX,

1. Les deux ℣. suivants, 18-19, ne semblent pas être primitifs, et pas davantage quelques mots de IV, 27 et de V, 10, qui restreignent la destruction. Voir pour V, 19, Condamin, p. 48; pour V, 18; IV, 27; V, 10, Volz, p. 51, 59, 64, et Rothstein, p. 735, 737.

2. *Op. cit.*, p. 61 sq.

3. *Op. cit.*, p. 57 sq.

4. *Op. cit.*, p. 58.

5. Nous regardons avec Rothstein, p. 755, et surtout avec Volz, p. 129 sq., ce chapitre comme composé au commencement du règne de Joïakim. Condamin, p. 103 sq., le suppose écrit en 621.

22; x, 17-22, le prophète répète ses menaces et ajoute des détails saisissants. Jahvé rejettera les habitants de Juda loin de sa face, comme il a rejeté toute la race d'Éphraïm, VII, 15; il va déverser sa fureur sur les hommes, les bêtes et les arbres ; elle brûlera sans s'éteindre, VII, 20. Les cadavres seront la pâture des oiseaux et des bêtes, VII, 33, et couvriront les champs comme du fumier, IX, 21. La mort sera préférable à la vie pour les survivants dans tous les lieux où Jahvé les aura dispersés, VIII, 3. Dieu enverra derrière eux le glaive jusqu'à ce qu'il les ait exterminés, IX, 15; il enverra même contre son peuple des serpents et des basilics, VIII, 17, et l'abreuvera d'eau empoisonnée, IX, 14. Le prophète proclame surtout que, si le peuple ne se convertit pas, non seulement la ville, mais aussi le temple sera détruit. Cette menace, d'après le récit du chapitre XXVI, aurait failli lui coûter la vie. Des prédictions analogues remplissent les discours des chapitres XIV-XVII [1] et sont illustrées par les actes symboliques des chapitres XVIII-XIX.

La quatrième année du roi Joïakim (605) Jérémie reçut de Jahvé l'ordre de réunir dans un volume toutes les paroles qu'il avait déjà adressées au peuple et de les lire au temple, pour que, par leur ensemble, elles fissent plus d'impression sur les auditeurs. Mais le roi déchira et brûla le livre et le peuple persista dans ses péchés, XXXVI. C'est pourquoi dans un grand discours, XXV [2], le prophète annonça de nouveau la punition. Il fit allusion aux bouleversements des peuples de l'Orient qui eurent lieu à cette époque, et dont les épisodes les plus marquants furent la chute de Ninive en 612 et la bataille de Karkemisch en 605. Il vit dans ces troubles le jugement dont Jahvé frappe les nations, en particulier Juda qui boira la coupe de la colère divine plus que toutes les autres, XXV, 17, 29. Il releva comme autrefois que le désastre viendrait du Nord : « Dieu fera venir toutes les tribus du Nord », XXV, 9, c'est-à-dire, comme l'in-

1. La perspective du salut, XVI, 14-15, interrompt la suite des idées et a été sans doute ajoutée après coup ainsi que très probablement XVI, 19-20.

2. Excepté Schwally, Duhm, Ryssell, les critiques le regardent comme authentique, sauf les versets 30-38 que la plupart rejettent pour des raisons que le P. Condamin estime vagues et insuffisantes.

dique une glose du texte hébreu, l'armée de Nabuchodonosor. En effet, le châtiment se rapprocha de plus en plus en la personne de ce roi, qui défit le pharaon Néchao à la bataille de Karkemisch et devint le maître absolu des provinces occidentales de l'ancien royaume assyrien. Jérémie décrit ce châtiment en termes très pathétiques : « Jahvé du haut (du ciel) rugit, il crie... contre tous les habitants de la terre; le tumulte s'étendra jusqu'au bout de la terre;... Jahvé dispute avec les nations, il plaide contre toute chair... une grande tempête s'élève des extrémités de la terre », XXV, 30-32.

Immédiatement avant le déchaînement de l'orage, Jérémie invite encore une fois Juda à la conversion dans le poème XIII, 15-27, qui se place peu de temps avant 597 : « Rendez gloire à Jahvé votre Dieu avant que ne viennent les ténèbres », XIII, 16. Mais il sait que ses exhortations sont vaines; aussi peu qu'un nègre peut changer de peau, aussi peu les Israélites habitués au mal pourront faire du bien, XIII, 23. C'est pourquoi Dieu les dispersera comme de la paille, XIII, 24.

2° *Oracles à partir du premier siège* (597).

Les menaces de Jérémie commencent à se réaliser en 597, lors du premier siège de Jérusalem causé par la révolte de Joïakim : le jeune roi Jéchonias qui lui succéda fut emmené en captivité avec la meilleure partie des habitants de la ville. Aussitôt après cette première déportation, les prédictions de Jérémie prennent une autre tournure; il n'envisage plus seulement le jugement, mais aussi le salut. Il commence enfin à « planter » après avoir jusqu'ici « arraché ». Cependant de son changement d'attitude ne bénéficient pas ceux qui l'entourent, mais uniquement ceux qui viennent d'être envoyés en exil. Par la vision des deux paniers de figues, dont l'un contient des fruits exquis, l'autre des fruits fort mauvais, il apprend que l'avenir d'Israël repose dorénavant sur les seuls déportés qui sont représentés par les bonnes figues, XXIV. C'est pour eux seuls qu'il trouve des paroles de consolation. Il les leur transmet en 594 dans une lettre, XXIX. La perspective du salut telle qu'elle ressort de la forme primitive de la lettre est encore vague et générale : après soixante-dix ans, c'est-à-dire après un laps de

temps assez long et non pas bientôt, comme de faux prophètes le leur font croire, XXVII-XXVIII, Jahvé les ramènera dans leur pays, XXIX, 10[1]. L'espoir se précise dans l'oracle sur les mauvais pasteurs, XXIII, 1-8, qui ne se comprend nulle part mieux qu'à la fin du règne de Sédécias, successeur de Jéchonias[2]. Après avoir menacé les mauvais pasteurs qui ont dispersé et égaré le troupeau de Jahvé, Jérémie annonce que Dieu ramènera ses brebis de tous les pays où il les a dispersées; elles seront fécondes et se multiplieront; elles auront des pasteurs qui les paîtront consciencieusement, de sorte qu'elles n'auront plus rien à craindre, XXIII, 3-4. Il prédit surtout que le temps viendra où Jahvé suscitera à David un germe juste, qui régnera avec sagesse et justice, qui procurera le salut à Juda aussi bien qu'à Israël et dont le nom sera : *Jahvé notre justice*, XXIII, 5-6. L'éclat de ce rétablissement sera tellement grand qu'il éclipsera la gloire de l'Exode, XXIII, 7-8.

Ce texte représente la première prophétie vraiment messianique qui se rencontre dans Jérémie. Il comprend une description assez complète de l'ère nouvelle : Jahvé lui-même opérera le salut en ramenant les exilés, et en suscitant à David un digne descendant qui réunira sous son sceptre les deux royaumes dans un commun état de félicité. Le nom du nouveau roi, « Germe », ainsi que les qualités qui lui sont attribuées, ne laissent pas de doute que cet oracle soit l'écho de celui d'Isaïe, XI, 1 sq., sur la tige qui sortira du tronc de Jessé[3].

L'oracle le plus rapproché de cette promesse messianique appartient déjà au temps du dernier siège de Jérusalem. Le rôle que Jérémie eut alors à jouer était tout autre que celui d'Isaïe en pareille occasion, quand l'armée de Sennachérib avait bloqué la ville (701). Celui-ci pouvait annoncer la défaite certaine de l'ennemi; celui-là devait

1. Cette indication sur la durée de l'exil a été plus tard intercalée dans le grand discours du c. XXV, 11-12.

2. Voir Volz, p. 229; Rothstein, p. 790.

3. Volz, p. 230, a essayé d'éliminer les ŷ. 5 et 6 pour des raisons intrinsèques et extrinsèques; de même Meinhold, *Einführung ins Alte Testament*, 1919, p. 208. Rothstein, p. 789, affirme par contre que l'authenticité n'en peut être révoquée en doute.

prédire la conquête inévitable de Jérusalem, XXI, 1 sq., XXXIV. Jérémie s'attira par là même les pires persécutions, XXXVII-XXXVIII. Il eut au moins la consolation de recevoir à nouveau de Jahvé, et d'une façon pour ainsi dire palpable, l'assurance que la ruine imminente de la Ville sainte et de l'État théocratique ne serait pas la fin d'Israël, XXXII-XXXIII. Au moment où le siège touchait à sa fin, Jahvé lui ordonna d'acheter un champ à Anathoth. Cet achat devait garantir que, malgré le désastre, le champ garderait sa valeur et par là être un indice symbolique de la restauration d'Israël, XXXII, 1-15. Dans ce sens le Très-Haut accompagna son ordre de promesses sur le retour des Israélites, sur leur séjour tranquille dans la patrie recouvrée, sur leur union inaltérable avec Jahvé qui conclurait avec eux une alliance nouvelle, XXXII, 36-44; XXXIII, 1-13[1].

Bientôt après Jérusalem fut détruite et la grande masse de la population transportée à Babylone. Au prophète, qui trouva grâce auprès du vainqueur, un seul soutien restait : l'espérance en l'avenir. Pour cette raison il lui donna une expression bien plus parfaite encore qu'auparavant. Il décrivit l'ère messianique dans un magnifique poème, XXX-XXXI, qui, au point de vue esthétique aussi bien que théologique, forme le point culminant de toutes ses prophéties[2].

1. L'authenticité entière ou substantielle de ces deux passages est assez communément reconnue; voir Condamin, p. 250. Volz, p. 301, rejette pourtant la majeure partie des deux et Rothstein, p. 815 sq., fait de même pour le second. Quant aux promesses de XXXIII, 14-26, sur l'état florissant de la royauté et du sacerdoce qui manquent dans le texte grec, les critiques sont assez d'accord pour les placer à l'époque postexilienne. « Les raisons apportées contre l'authenticité de ce morceau ne sont pas péremptoires; mais, prises dans leur ensemble, elles gardent assez de force pour réduire la conclusion, en cette manière obscure, aux proportions modestes d'une simple probabilité. » Condamin, p. 251.

2. Les opinions sur l'origine de ces deux chapitres sont peut-être plus partagées que pour n'importe quel autre texte de Jérémie. Rares sont ceux qui les rejettent en entier, Stade, Smend, Nath., Schmidt, ou qui n'en retiennent que des tronçons, surtout XXXI, 2-6, 15-20, comme Giesebrecht, Duhm, un moment Cornill. La plupart des exégètes en regardent la majeure partie comme authentique, Graf, Rothstein, Peake, Baudissin, Sellin, Gautier, Driver, Volz, Condamin,

Le temps viendra où Jahvé rétablira Israël et Juda et les reconduira dans le pays qu'il avait donné à leurs pères, xxx, 3. Cette restauration sera précédée d'une grande angoisse, xxx, 5 sq., que le prophète suppose sans doute causée par un bouleversement politique des peuples parmi lesquels les Israélites seront dispersés. Ils seront alors définitivement délivrés de leurs ennemis, et serviront dorénavant Jahvé leur Dieu et leur roi David que Jahvé leur donnera, xxx, 8. Jérémie donne ici au nouveau roi le nom de David tout court, pour relever qu'il sera aussi digne que le premier, qu'il sera le Messie.

Le prophète s'adresse ensuite, xxx, 12 sq., d'une façon spéciale à Juda et surtout à Sion pour leur promettre le rétablissement : la ville sera reconstruite et le palais royal rebâti, xxx, 18; on y entendra des cris d'allégresse du peuple qui se multipliera, xxx, 19. De la même manière il apostrophe, xxxi, 1 sq., Ephraïm et les autres tribus du Nord. Jahvé les aime d'un amour éternel et les rassemblera des extrémités de la terre. Elles rebâtiront Samarie et iront remercier Jahvé à Sion de tout le bonheur qu'il leur accordera, xxxi, 5 sq. Que Rachel cesse donc de pleurer ses enfants perdus, xxxi, 15 sq.

En ce temps, quand Juda et Israël seront ramenés dans leur pays, Jahvé conclura avec eux une nouvelle alliance, xxxi, 31, qui consistera principalement en ce que la loi divine ne sera plus seulement écrite extérieurement sur des tables de pierre, mais dans les cœurs, xxxi, 33, c'est-à-dire que la volonté de Dieu les dominera complètement; elle fera partie de leur nature et ne sera plus une force étrangère à laquelle ils puissent résister. Par suite de cette influence que

et ne tiennent — et ceci avec raison — pour secondaires que xxx, 10-11 = xlvi, 27-28; xxx, 23-24 = xxiii, 19-20; xxxi, 35-37. Beaucoup parmi eux, auxquels Cornill s'est associé après coup, défendent expressément le passage le plus important, xxxi, 31-34, contre Duhm. — Quelques-uns distinguent deux périodes de composition : une partie du poème aurait été écrite avant l'année 586, une autre après cette date. Mais l'homogénéité du texte, si bien relevée par Condamin, p. 235 sq., et avant lui déjà par Eichhorn, Peake, Cornill, après lui par Volz, ainsi que les allusions précises au temps qui suivra la catastrophe, rendent bien plus probable l'opinion que les deux chapitres en entier furent seulement composés après 586.

la loi divine exercera sur les cœurs, tous, du plus petit au plus grand, auront une parfaite connaissance de Dieu, XXXI, 34.

Ce nouvel état de choses durera sans fin; aussi longtemps que le soleil éclairera le jour et que la lune et les étoiles éclaireront la nuit, Israël sera le peuple élu qui jouira sans interruption de ces faveurs divines, XXXI, 35-37. Sans doute , il y aura encore dans son sein des transgresseurs de la Loi; mais ils seront punis individuellement. Jamais le peuple comme tel ne sera plus rejeté et puni, comme c'est à présent le cas, XXXI, 29-30.

Le grand texte des chapitres XXX-XXXI est pour ainsi dire récapitulé dans un tout petit, III, 14-17, qui ajoute en outre à ce tableau du temps messianique deux traits extrêmement importants. Le culte de Jahvé sera tellement intérieur qu'on se passera même de l'arche d'alliance, ce signe visible de la présence de Jahvé, III, 16. Ensuite, à la fin des temps, non seulement les Israélites, mais aussi les païens, « ne suivront plus les mauvais penchants de leur cœur » ; au contraire, ils viendront adorer Jahvé à Jérusalem, III, 17. Ainsi les autres nations auront part au salut d'Israël.

Il y a encore deux endroits où Jérémie exprime les mêmes idées universalistes. Le premier est XII, 14-17; Jahvé y annonce « aux mauvais voisins » d'Israël, donc aux peuples des alentours, qu'ils seront châtiés par la déportation, mais que plus tard ils seront ramenés dans leurs pays. Si alors ils se convertissent et acceptent la foi d'Israël, ils lui seront incorporés. Dans le cas opposé ils seraient exterminés. Cette promesse, bien qu'elle fasse suite à un texte qui date du temps de Joïakim, doit néanmoins se rattacher chronologiquement aux chapitres XXX-XXXI; car il n'est guère concevable que le prophète, à une époque où il n'avait que des menaces pour son peuple, ait ouvert une perspective si consolante aux ennemis d'Israël (Rothstein, Volz). Il en faut dire autant de la magnifique prière, XVI, 19 : « Jahvé, ma force, mon rempart et mon refuge au jour de la détresse, vers toi viendront les nations des confins de la terre et elles diront : Nos pères n'ont eu que le mensonge en héritage, des vanités qui ne profitent pas. »

On le voit, Jérémie ne s'attend pas pour le temps mes-

sianique à un grand changement extérieur en Israël, au point de vue soit politique soit matériel. Il n'y a chez lui aucune allusion à une position prédominante du peuple dans le monde ou à une transformation miraculeuse de la nature en sa faveur, bien qu'il prévoie lui aussi une manifestation éclatante de Jahvé. Ce qu'il relève c'est la transformation des âmes et leur union intime avec Dieu. A la conception hautement spiritualiste que Jérémie professe sur l'ère messianique correspond l'universalisme le plus large.

Les commentaires de C. F. Keil, 1872; Trochon, 1878; A. Scholz, 1880; J. Knabenbauer, 1889; B. Duhm, 1901; L. A. Schniedorfer, 1903; C. H. Cornill, 1905; C. v. Orelli, 1905; F. Giesebrecht, 1907; A. S. Peake, 1910-12; A. Condamin, 1920; P. Volz, 1922; J. W. Rothstein dans *Kautzsch*, I, 1922; G. Ricciotti, 1923.

A. v. Bulmerincq, *Das Zukunftsbild des Propheten Jeremia*, 1894; A. Condamin, *Le texte de Jérémie, XXXI, 22 est-il messianique?* dans *Revue biblique*, 1897, p. 396-404; C. Bruston, *Le prophète Jérémie et son temps*, 1906; C. Bruston, *Le prophète Jérémie et la prédiction de la Nouvelle Alliance*, dans *Revue de théologie et des questions religieuses*, 1912, p. 1-31; F. C. Jean, *Jérémie, sa politique, sa théologie*, 1913; P. Riessler, *Der Prophet Jeremia*, 1914; J. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, dans *Revue biblique*, 1916, p. 302 sq., 1917, p. 451 sq.; 1918, p. 336 sq.; 1919, p. 5 sq.; L. Gautier, *Le prophète Jérémie, étude d'un caractère*, 1916; A. Condamin, *Le livre de Jérémie et la critique radicale allemande*, dans *Recherches de science religieuse*, 1916, p. 167 sq.; K. Budde, *Ueber das I. Kapitel des Buches Jeremia*, dans *Journ. of bibl. Litt.*, 1921, p. 23 sq.; J. Skinner, *Prophecy and religion : studies of life of Jeremiah*, 1922; S. A. Smith, *Jeremiah, being the Baird Lecture for 1922, 1923;* A. Clamer, *Jérémie*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, 1924, col. 842-886; Podechard, *Le livre de Jérémie : structure et formation*, dans *Revue biblique*, 1928, p. 181 sq.

§ 9. *Baruch.*

Le livre de Baruch, qui remonte en grande partie au disciple et secrétaire fidèle de Jérémie, mais qui a été élargi plus tard, renferme nécessairement de belles prophéties messianiques, conformément à son but qui est de consoler les exilés. En effet, après avoir exprimé déjà dans la grande prière de pénitence, I, 15-III, 8, l'espoir que les souffrances de l'exil changeront l'esprit des Israélites, et qu'alors Dieu aura pitié d'eux pour les reconduire dans leur pays et conclure avec eux une alliance éternelle, II, 30-35, l'auteur trouve

dans la seconde partie des paroles admirables pour décrire la beauté et le bonheur dont Jérusalem jouira lors de la restauration : « Jérusalem, regarde vers l'Orient et vois la joie qui te viendra de Dieu. Voici tes fils viennent... tous ensemble de l'Orient jusqu'à l'Occident, par la parole de Dieu (LXX), se réjouissant de la majesté de Dieu », IV, 36-37. « Dieu les ramène, portés avec honneur comme les fils d'un royaume. Car Dieu a décidé d'abaisser toute montagne élevée et les collines éternelles, et de combler les vallées jusqu'au niveau de la terre, afin qu'Israël marche rapidement dans la gloire de Dieu. Les forêts et tous les arbres parfumés ombrageront Israël sur l'ordre de Dieu. Car Dieu ramènera Israël avec joie à la lumière de sa majesté, avec sa miséricorde et sa justice », V, 6-9.

§ 10. *Psaumes préexiliens* [1].

Après les livres prophétiques, nul autre ne contient autant d'idées messianiques que le psautier. Étant un recueil de chants pieux, de prières et de méditations qui appartiennent aux époques les plus diverses de l'histoire juive, il reflète les principaux sentiments religieux, les pensées et aspirations qui animaient les Israélites. Et parce que l'espérance messianique a été leur préoccupation particulière à travers tous les âges, elle a naturellement trouvé dans les psaumes de multiples expressions.

Aussi, avant d'aborder la littérature prophétique, avons-nous déjà dû ouvrir le psautier, et les psaumes de David nous ont fourni quelques éléments très importants du messianisme. Il faut de nouveau le prendre en mains à la fin de notre étude des prophètes préexiliens, en attendant de le retrouver encore au bout de nos recherches sur l'ensemble des oracles exiliens et postexiliens, pour recueillir les idées messianiques de ceux des psaumes qui nous semblent plus ou moins contemporains des écrits prophétiques. Cette étude successive s'impose déjà parce qu'elle permet de garder dans une certaine mesure, même pour les psaumes, le cadre chronologique. Elle est en outre exigée par le

1. Pour les psaumes davidiques, voir chap. III, § 2.

fait que les formes sous lesquelles l'espérance messianique se rencontre dans le psautier, ne se comprennent parfois qu'à la lumière des oracles parallèles des prophètes.

Les exégètes sont encore moins d'accord pour les conceptions messianiques des psalmistes que pour celles des prophètes. Ceci tient d'abord à la grande différence de leurs opinions sur le messianisme en général, mais aussi au fait que la date de bien des psaumes est difficile à déterminer, et surtout que les psalmistes se contentent parfois de faire une simple allusion aux idées messianiques, au lieu de les exprimer d'une façon précise. Les problèmes qui en résultent sont très compliqués, et rendent l'étude du messianisme dans le psautier plus difficile que pour n'importe quel livre prophétique. Nous n'avons discuté ces problèmes à propos des psaumes II et CIX que dans la stricte mesure où ceux-ci l'exigeaient. Il faut en donner ici un exposé systématique et l'appliquer aux autres psaumes préexiliens.

1° *Psaumes qui se rapportent au Messie personnel.*

En lisant les commentaires modernes du psautier, on fait la singulière constatation qu'il y a une tendance très prononcée à contester le sens messianique d'à peu près tous les psaumes, que la tradition nous avait accoutumés à regarder comme le plus certainement messianiques. Ce sont les psaumes qui se rapportent directement à un Messie personnel, savoir les psaumes II, XXI, XLIV, LXXI, CIX. Gunkel[1] affirme catégoriquement : « Dans le psautier le Messie n'est pas mentionnée du tout. »

Parmi ces cinq psaumes, quatre : II, XLIV, LXXI, CIX, forment un groupe à part. Les poètes y glorifient dans les termes les plus élogieux la personne d'un roi. Pour II et CIX, nous avons déjà vu qu'il n'y a aucune raison d'abandonner la conception reçue au sujet de leur origine et de leur sens : David y exalte bien le roi messianique.

Le meilleur complément de ces deux psaumes est le psaume LXXI. Tandis que David décrit le Messie surtout comme un roi guerrier qui renverse ses ennemis, l'auteur de ce psaume le présente, tantôt sous forme de vœu, tantôt par simple constatation, comme un prince pacifique.

1. *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, 1926, p. 9.

Le Messie sera pour ses sujets ce qu'est la pluie et la rosée pour le sol, 6. Son règne sera caractérisé par la justice, la bonté, la paix, qui orneront le pays comme la verdure couvre les collines, 1-4, 7, 12-14. A ce bonheur spirituel correspondra le plus grand bien-être matériel : il y aura abondance de blé même sur les montagnes, 16. Comme déjà les psalmistes souhaitent à des rois ordinaires une vie sans fin, ps. xx, 5; lx, 7, il n'est pas étonnant que le poète annonce que ce roi messianique vivra aussi longtemps que dureront le soleil et la lune, et que sa gloire durera sans cesse, 17.

Le Messie ne sera pas seulement le chef de la Palestine et des Israélites, mais de toute la terre et de tous les peuples : il dominera de la mer à la mer, 8, « tous les rois se prosterneront devant lui, toutes les nations seront à son service », 11. Les princes des pays les plus lointains, ceux de Tarsis et de Saba, lui offriront des présents, 10, et « tous ses ennemis lécheront la poussière ». Par lui se réalisera la promesse faite à Abraham; car « toutes les générations de la terre se béniront en lui », 17.

Plus encore que les ps. ii et cix, le ps. lxxi ne peut être que la description du Messie et de son règne. En effet, ici pas plus que là, les expressions ne sont, comme le prétend Gunkel, des hyperboles hardies courantes dans le langage des cours, ou comme le veut Kittel, des termes eschatologiques appliqués à un roi ordinaire. La souveraineté sur tous les peuples, telle qu'elle est dessinée dans les versets 8-10, exclut un roi historique. Aussi Zenner, tout en niant le sens directement messianique pour les ps. ii et cix, l'accepte-t-il pour le ps. lxxi, et Baethgen, Duhm, Bertholet reconnaissent la portée messianique des ℣. 8-10; ces derniers préfèrent cependant les regarder comme ajoutés après coup. Il est d'autant plus curieux de constater que Staerk et Wutz, qui donnent aux ps. ii et cix une explication messianique, la refusent au ps. lxxi.

Les adversaires de l'explication messianique n'allèguent en somme qu'un seul argument positif, qui est bien précaire. Ils disent que le ℣. 15b « on priera pour lui constamment » exclut le Messie. Comme si même les sujets de ce roi idéal ne pouvaient accompagner son gouvernement de leurs vœux et les exprimer sous forme de prières.

Tandis que Duhm et Bertholet attribuent le psaume au temps des Asmonéens, Baethgen, Staerk, Kittel, Gunkel, Hoberg, Pérennès, Condamin le placent à l'époque des rois préexiliens. Comme la description du roi et du règne messianique diffère notablement de celle qui est donnée par David et ressemble par contre beaucoup à celle d'Isaïe, le mieux semble être de ranger le psaume après ce prophète.

Le quatrième des psaumes royaux, ps. XLIV, est en même temps un épithalame dans lequel le poète s'adresse à tour de rôle à un roi et à sa fiancée. Il commence par célébrer sa beauté ; il vante ensuite sa vaillance guerrière et finalement la justice et la magnificence de son règne. Il l'apostrophe même pour lui adresser cette promesse : « Ton trône, ô Dieu, subsistera toujours », 7ª. Après quoi, le poète parle à la reine qui « se tient à la droite » de son époux, « parée de l'or d'Ophir ». Mais, avant de glorifier sa beauté, ses ornements, sa suite, il lui recommande d'oublier son peuple et la maison de son père — elle vient donc de l'étranger — de s'habituer complètement au milieu nouveau et d'être entièrement soumise au maître qui l'a choisie. Pour terminer, le poète pense aux fruits du mariage, et il souhaite que le roi puisse établir ses fils comme princes dans tout le pays et que son nom soit immortel.

Pris à la lettre, ce psaume a un contenu purement profane. Mais, puisqu'il se trouve dans une collection canonique de chants religieux, le sens littéral n'est pas, bien que de nos jours tous les exégètes protestants l'affirment, l'unique sens qu'il renferme. Comme le Cantique des cantiques, le psaume exige une interprétation métaphorique : le mariage entre le roi et la reine signifie l'union ou bien entre Jahvé et son peuple, ou bien entre le Messie et ses élus. Parce que dans l'Épître aux Hébreux, 1, 8, le verset « Ton trône, ô Dieu, subsistera toujours » est appliqué au Christ, la tradition chrétienne a préféré l'explication messianique.

Celle-ci admise, la question se pose de savoir si le psalmiste, en composant son épithalame, a d'abord visé le vrai mariage d'un roi, qu'il a pris ensuite pour un type de la relation du Messie avec son peuple, ou s'il a voulu, dès le commencement, glorifier uniquement le roi par excellence.

Dans le premier cas, le psaume ne serait qu'indirectement messianique. Cette explication, donnée par de Muis, Jansénius de Gand, Bossuet, Calmet, plus ou moins aussi par Lagrange et Wutz, est tout à fait admissible. Elle n'est pas exclue par l'apostrophe : « Ton trône, ô Dieu, subsistera toujours »; car le mot Dieu ne signifie pas nécessairement l'être suprême au sens métaphysique, mais de même que, dans le psaume LXXXI, 6, il sert à désigner les juges, il peut être ici employé à l'adresse du roi pour l'exalter par ce titre. Cependant l'interprétation directement messianique nous semble préférable. Elle n'est contredite ni par le fait que la reine est présentée comme venant de l'étranger, ni par la mention des fils du roi, comme le prétendent Lagrange, Baethgen, Kittel. Car l'exégèse métaphorique n'a pas besoin de tenir compte de tous les détails du sens littéral; elle ne doit même pas le faire, autrement elle se heurterait à des inconvénients propres à la rendre ridicule. En d'autres termes, elle ne doit pas consister en une interprétation allégorique des détails, mais en une interprétation parabolique de l'ensemble pour en faire ressortir l'idée dominante, qui n'est autre que la relation intime entre le Messie et l'humanité.

Ce psaume, que beaucoup de commentateurs ont appliqué au mariage de Salomon avec la fille du roi d'Égypte, est sans doute préexilien, comme l'affirment Staerk, Kittel Gunkel. Cependant Baethgen, Bertholet, Duhm préfèrent ici encore l'attribuer au temps des Macchabées.

(Pour le psaume XXI voir plus loin.)

D'après plusieurs exégètes, il faudrait encore joindre à ces psaumes royaux qui glorifient le Messie le psaume CXXXI : *Memento Domine David.* Il se compose d'une prière adressée à Jahvé pour qu'il réalise les promesses faites à David, et d'un oracle par lequel Dieu rassure son peuple, en réitérant ses engagements pour l'avenir d'Israël. Le Tout-Puissant a choisi Sion comme demeure pour l'éternité. « Là ,dit-il, je ferai germer une corne à David et je préparerai une lampe à mon oint », 17.

Lagrange, Pannier, Staerk, Baethgen prennent, selon l'exemple des Targums, « corne » et « lampe » pour des désignations symboliques du Messie, et voient dès lors dans

ce verset une prophétie sur ce roi eschatologique qui sortira un jour de la famille de David. Bertholet se montre très favorable à cette conception. Knabenbauer, Hoberg, Zenner, d'Eyragues, Pérennès, Duhm, Kittel, Gunkel entendent par contre avec beaucoup plus de raison « corne » comme synonyme de force, et « lampe » comme synonyme de bonheur ou de durée de la dynastie. Ces termes en effet ont souvent ce sens, par exemple Ps., XVIII, 3; Ez., XXIX, 21; Eccli., LI, 8; Dan., VII, 8; VIII, 5; III Reg., XI, 36; XV, 4; II Reg., XXI, 17; Prov., XIII, 9; Job., XVIII, 5; le fait que « Germe » est dans Jérémie, XXIII, 5 et Zacharie, III, 8; VI, 12, un nom pour le Messie ne peut nullement suffire pour donner à la phrase « faire germer une corne à David » la signification de « faire sortir de la maison de David le Messie ». Ce psaume n'est donc pas plus messianique que la promesse contenue dans II Reg., VII.

Plus discutée encore que le sens de ce psaume est sa date. Pour d'Eyragues, Lagrange, Staerk, Baethgen, Duhm, Bertholet, il est postexilien; pour Knabenbauer, Zenner, Hoberg, Pérennès, Kittel, Gunkel, il est préexilien. Comme le contenu est tout à fait général, et qu'il ne fait nulle part supposer que la promesse faite à David au sujet de sa dynastie ne soit pas réalisée au moment où il fut composé, mieux vaut le placer avant l'exil.

Très proche parent de ce cantique est le psaume LXXXVIII. Son auteur mentionne également les promesses faites à David et les amplifie même beaucoup, 2-5, 20-38 (6-19 n'est pas une partie primitive du psaume); mais il constate avec amertume la différence qu'il y a entre ces promesses et la situation actuelle de la famille royale et du peuple, 39-46. Il supplie Jahvé d'avoir de nouveau pitié d'Israël, 47-52. Le messianisme du psaume LXXXVIII est donc absolument le même que celui de CXXXI. Il y a par contre une grande différence entre eux par rapport à la date. La plupart des exégètes attribuent très justement le psaume LXXXVIII à l'époque exilienne ou post-exilienne. L'hymne interpolé 6-19 est avec raison regardé par Gunkel comme préexilien. Sans le moindre droit Baethgen trouve dans le ℣. 19 : « A Jahvé appartient notre bouclier et au Saint d'Israël notre roi » une allusion au Messie personnel.

2° *Les prétendus psaumes eschatologiques ou psaumes d'intronisation de Jahvé.*

Ceux des exégètes modernes qui contestent le plus que certains psaumes soient des prophéties strictement messianiques font, à cet égard, d'autant plus de cas de plusieurs autres. Les psalmistes, qui n'auraient pas décrit l'œuvre et la personne du Messie, auraient par contre maintes fois relevé la grande intervention par laquelle Jahvé lui-même inaugurerait l'ère messianique. Ils ne se seraient pas contentés d'y faire quelques allusions. Plus d'un parmi eux se serait transporté en esprit à la fin des temps et aurait, en des psaumes entiers, chanté la gloire de Dieu qui s'y révélera ainsi que le bonheur des hommes qui doit en résulter.

Le premier qui ait systématiquement exposé cette opinion est Gunkel [1]. Il s'appuie en partie sur Stade et il a été suivi surtout par Staerk et Kittel. Ces auteurs entendent comme eschatologiques, pas toujours cependant d'une façon unanime, les psaumes suivants : XLV, XLVI, XLVII, LXXIV, LXXV, XCII, XCVIII. Pour les caractériser comme un groupe à part, ils leur donnent un nom spécial, savoir *psaumes d'intronisation* ou d'avènement de Jahvé. Ils les nomment ainsi parce que leur contenu roulerait autour de l'établissement définitif du royaume de Dieu sur la terre.

Cette théorie a pris après coup chez Mowinckel [2] une forme très curieuse. D'une part, cet auteur nie le caractère eschatologique de ces cantiques et il les prend, en leur assimilant un grand nombre d'autres psaumes, pour des chants liturgiques qu'on aurait composés pour une prétendue fête d'intronisation de Jahvé. La célébration en aurait consisté en des rites et des hymnes par lesquels on exprimait que Jahvé prend de nouveau, pour l'an qui s'ouvre, possession de l'empire d'Israël et du monde. Les psaumes d'intronisation auraient donc été primitivement des poésies

1. Voir *Die israelitische Literatur*, dans *Hinneberg's Kultur der Gegenwart*, I, VII, puis l'article *Psalmen*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. III, 1910; *Ausgewählte Psalmen*, 1re-4e édit.; *Reden und Aufsätze*, p. 123 sq.; *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, 1926.

2. *Psalmenstudien*, II : *Das Thronbesteigungsfest Jahwaes und der Ursprung der Eschatologie*, Christiania, 1922.

liturgiques. D'autre part Mowinckel prétend que la fête de l'intronisation de Jahvé serait devenue la source de l'eschatologie des Israélites : les idées des psaumes, après avoir été de simples idées cultuelles, se seraient transformées en conceptions eschatologiques. Ainsi l'eschatologie d'abord chassée par Mowinckel du psautier y est finalement réintroduite par lui-même.

Quand il sera question de l'origine du messianisme, nous verrons combien précaires sont les bases sur lesquelles repose la théorie de Mowinckel. Ici il est nécessaire de voir au juste ce qu'il faut penser de celle de Gunkel, de Kittel et de Staerk; car ils ont déjà gagné des adhésions partielles au sujet de tel ou tel psaume. Or, bien qu'il y ait lieu de se réjouir de voir croître le nombre des données messianiques dans le psautier, nous croyons que la manière dont ces exégètes, et à leur suite quelques autres, présentent certains psaumes comme se rapportant d'un bout à l'autre à la fin des temps, n'est aucunement justifiée. C'est avec beaucoup de raison, comme nous l'avons constaté après coup, que König [2] proteste à son tour contre elle et la signale comme un des côtés faibles de l'exégèse moderne des Psaumes.

Le premier « psaume d'intronisation » serait le psaume XLV. Dans les trois strophes de ce cantique puissant, le poète célèbre Sion comme inébranlable parce qu'elle est la demeure de Jahvé : même si la nature entière était bouleversée, les habitants de Jérusalem ne craindraient rien, Ire strophe. Des peuples et des royaumes s'étaient réunis pour attaquer la Ville sainte; mais Jahvé a fait retentir sa voix et tout de suite ils ont tremblé et se sont affaissés, IIe strophe. Qu'on vienne et qu'on regarde les œuvres de Jahvé, ses ravages dans le pays; il a banni la guerre jusqu'aux frontières du pays, il a brisé et brûlé toutes les armes et domine ainsi sur les nations, IIIe strophe.

D'après l'explication commune, ce psaume se rapporte à une victoire récemment remportée sur des ennemis qui menaçaient Jérusalem, très probablement à la défaite de l'armée de Sennachérib en 701.

1. *Die Hauptschwächen der modernen Psalmenauslegung*, dans *Theologie und Glaube*, 1926, p. 635 sq.

Pour Stade, Gunkel, Staerk, Kittel, Cheyne, il est une description de la délivrance que Jahvé accordera aux siens dans les derniers jours : il les fera échapper aux bouleversements cosmiques qui auront lieu à la fin du monde comme ils en avaient marqué le commencement, str. I; il abattra les peuples païens qui, conformément aux prophéties d'Ézéchiel, XXXVIII-XXXIX, entreprendront alors une attaque suprême, str. II, et il établira la paix universelle et éternelle sur la terre, str. III.

Cette exégèse n'est qu'une série d'exagérations, pour employer un terme que Gunkel applique tant de fois à celles des explications messianiques qui ne lui conviennent pas. En effet, il n'y a pas dans ce psaume la moindre allusion à la fin du monde. Déjà l'invitation à voir ce que Jahvé vient de faire, ℣. 9, montre que le poète pense à son temps. Dans la première strophe il est bien question de cataclysmes universels, mais comme de faits hypothétiques, non comme de faits réels qui arriveront un jour. Leur mention est tout à fait semblable à la célèbre phrase d'Horace : *Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinæ.* Les propositions décisives de la seconde strophe sont les deux suivantes : ℣. 5ª : « un fleuve, ses bras réjouissent la ville de Dieu » et ℣. 7ª : « des nations mugissent, des royaumes s'ébranlent. » Quel mot dans la deuxième permet de penser à l'assaut général des peuples décrit par Ézéchiel? Et pourquoi la première serait-elle une description du bonheur qui doit arriver à la fin des temps et qui recevra sa réalisation, comme le prédiront Ézéchiel, Zacharie, Joël, entre autres par un fleuve miraculeux qui jaillira à Jérusalem et transformera la Palestine en paradis? La phrase, il faut l'avouer, est abrupte et obscure. On voit d'ordinaire dans le fleuve une désignation symbolique de la grâce et de la protection divine. Pour pouvoir le prendre pour le fleuve eschatologique, il faudrait y être autorisé par le contexte : ce qui n'est pas plus le cas pour la troisième strophe que pour les deux premières. L'annonce que Dieu fera cesser la guerre jusqu'à la frontière du pays s'explique très bien après une victoire éclatante et représente le sens naturel du ℣. 10. S'il était sûr que le psaume a trait à l'événement de 701, on pourrait traduire : « Jahvé fera cesser la guerre jusqu'au bout de la

terre »; car Isaïe a également pris la défaite de l'armée assyrienne pour le commencement de la paix complète. Dans ce cas le ℣. 10, et lui seul, contiendrait une idée messianique. Bertholet a donc bien raison de dire que, dans ce psaume, les notes eschatologiques retentissent doucement, bien plus doucement qu'on ne l'a supposé.

Le psaume suivant, XLVI, est un hymne à Jahvé, qui remonte à Sion avec l'arche d'alliance qu'on rapporte d'une bataille victorieuse. A cette occasion, le poète rappelle les victoires les plus éclatantes que Jahvé ait remportées lors de la conquête de la Palestine : « Il nous a soumis des peuples, il a mis sous nos pieds des nations. Il nous a choisi notre héritage », 4-5. Ce qui rend le poète particulièrement joyeux et fier, c'est le fait que Jahvé est en même temps le maître de toutes les nations sur lesquelles il règne, 9. C'est pourquoi il invite non seulement les Israélites, mais tous les peuples à l'acclamer, et il voit venir le jour où les païens aussi le reconnaîtront comme leur roi et où leurs princes s'uniront « au peuple (mot à mot comme peuple) du Dieu d'Abraham », 10. Le psaume se termine donc par la grande idée messianique de la conversion des païens. Mais tout ce qui précède se rapporte ou bien au passé ou bien au présent.

Plus encore que le précédent, ce psaume est pris pour un chant entièrement eschatologique. Sous ce rapport, l'opinion de Gunkel, Staerk et Kittel, est partagée par Diehl[1], et Lagrange[2]. « Il s'agit, écrit ce dernier, du règne futur de Dieu. Le poète nous transporte *in medias res*. Jahvé est descendu pour rétablir son règne par de grandes actions... Aucune circonstance historique, mais un sublime pressentiment de l'avenir. » Kittel donne un long exposé sur la poésie eschatologique du psautier et formule sa conception de la façon suivante : « Notre psaume est le premier dans la série des psaumes où le caractère messianico-eschatologique se révèle avec une clarté pour ainsi dire indéniable. » Et encore « Ce qui est ici décrit ne s'est jamais réalisé au cours de l'histoire. C'est attendu pour l'avenir, savoir la

1. *Erklärung von Psalm XLVI*, 1894.
2. *Revue biblique*, 1905, p. 196.

soumission de tous les peuples à Israël, 4, et l'incorporation des princes païens avec leurs nations aux fils d'Abraham. Nous avons affaire à un tableau de l'avenir dans lequel le poète décrit comme déjà réalisée l'intronisation de Jahvé. »[1]

Cette interprétation repose d'abord sur une fausse traduction de 9ª : *Jahve malak*. Ces deux mots se retrouvent dans plusieurs psaumes qui ont reçu une explication eschatologique. Ceux qui les prennent pour des psaumes d'intronisation traduisent constamment : Jahvé est devenu roi, pour relever qu'il s'agit d'un fait nouveau. Mais on peut aussi bien rendre la phrase par « Jahvé est roi, Jahvé règne ». En elle-même, elle ne témoigne donc ni pour ni contre la conception eschatologique. La vraie traduction ne peut ressortir que du sens général et du contexte du psaume où se trouve cette expression. Or dans notre psaume XLVI on lit non seulement *Jahve malak*, mais aussi deux fois *Jahve melek* = Jahvé est roi; la première fois dans 3ª, la seconde fois précisément dans 8ª, phrase parallèle à 9ª, de sorte que le psalmiste veut exprimer non pas le fait nouveau de l'avènement de Jahvé qui arrivera à la fin des temps, mais le fait ancien et présent que Jahvé est, depuis la création, le maître absolu du monde. Il faut donc traduire 9ª par : « Jahvé règne » et la suite 9ª par : « il est assis sur son trône saint » et non par « il s'assied sur son trône saint ». Il s'ensuit également que le verset 6 : « Dieu monte au milieu des acclamations. Jahvé (monte) au son de la corne » ne signifie pas que Dieu remonte au ciel après avoir vaincu ses ennemis sur terre, mais qu'il remonte à Sion avec l'arche. Les prophètes qui décrivent la venue de Jahvé pour juger le monde et pour prendre pleinement possession de son empire, prédisent presque toujours sa descente sur terre, rarement son retour au ciel.

Encore moins fondée que cette traduction de 9ª, avec les conclusions que quelques exégètes en ont tirées pour le sens de 9ª et de 6, est l'explication donnée par les mêmes auteurs des ℣. 4-5. Ils prétendent qu'il s'agit là du grand coup définitif par lequel Jahvé renversera tous les païens

1. *Psalmen*, p. 185, 188 sq.

et soumettra à son sceptre tous les peuples. Mais, dans le ℣. 4, il n'est aucunement question de la défaite de toutes les nations et, dans le ℣. 5, se trouve la formule si connue par laquelle est décrite la conquête de Canaan. Aussi la *Bible du Centenaire*, tout en préférant l'interprétation eschatologique du psaume, avoue-t-elle que le sens des ℣. 4-5 cadre mal avec celle-ci, et Gunkel se voit obligé de modifier le texte. A la place de : « il a choisi notre héritage », il lit : « il a élargi notre héritage », pour pouvoir donner à héritage le sens de royaume messianique.

L'unique conception messianique exprimée dans le psaume LXVI, et qui a été de tout temps reconnue comme telle, est donc celle de la conversion des païens. L'enthousiasme avec lequel cette perspective est célébrée rapproche ce psaume des psaumes XCIV-XCVII, dont la date la plus probable est celle du retour de l'exil. Cependant le ℣. 6 : « Jahvé monte au milieu des acclamations » s'explique seulement quand on pense à l'Arche d'alliance avec laquelle le Très-Haut remonte à Sion. Cette allusion fait penser à une origine préexilienne du psaume.

Le psaume suivant, XLVII, ressemble beaucoup au précédent. C'est un hymne de procession : les pèlerins admirent la Ville sainte, sa gloire, sa force et la protection que lui accorde Jahvé. Depuis Théodore de Mopsueste, on suppose que ce poème eut pour occasion la destruction de l'armée de Sennachérib. Il y a, en effet, plusieurs traits de ressemblance entre ce chant et le chapitre XXXIII d'Isaïe. Aussi n'y a-t-il qu'un seul exégète moderne, Gunkel, qui ait abandonné cette explication. Il avoue qu'il s'agit d'un événement déterminé; seulement celui-ci n'appartiendrait pas à l'histoire, mais à l'avenir, savoir la dernière attaque des peuples païens contre Jérusalem. Les arguments qu'il allègue contre l'interprétation traditionnelle et à l'appui de la sienne sont faibles.

Le psaume LXXIV est une méditation sur le jugement de Dieu. Le psalmiste expose la manière dont Dieu exerce son activité comme juge des hommes. Il n'intervient pas toujours tout de suite, il juge à l'heure qu'il a fixée : « Quoique je prenne un délai — c'est Jahvé qui parle — je juge quand même avec justice, » 3. Même si parfois le monde

semble vouloir se disloquer à cause du désordre qui y règne. Dieu n'en reste pas moins le maître, il en a affermi les colonnes, 4. Au temps voulu, « il exerce le jugement en abaissant l'un et humiliant l'autre », 8. Il punit en particulier tous les malfaiteurs en leur donnant à boire la coupe de sa colère qu'ils absorberont jusqu'à la lie, 9. Oui, il brisera toutes les cornes des méchants et exaltera celles des justes, 11.

Stade, Gunkel, Staerk, Kittel interprètent de nouveau toutes les expressions saillantes de ce poème, surtout le délai pris par Jahvé et la coupe de la colère divine, dans un sens uniquement eschatologique. Duhm lui aussi suppose que le délai serait celui qui précède le dernier jugement. Mais si le psalmiste avait, en effet, pensé au grand jugement qui inaugurera le temps messianique, il l'aurait plus clairement indiqué. Comme les termes employés se rapportent en premier lieu au gouvernement ordinaire que Dieu exerce à travers l'histoire, le poète a surtout en vue celui-ci et tout au plus en second lieu le jugement qui clôturera les temps actuels.

Beaucoup d'exégètes modernes, par exemple Reuss, Baethgen, Bertholet, Duhm, placent ce psaume à l'époque des Macchabées, tandis qu'autrefois on pensait souvent à la défaite de Sennachérib. Mais d'Eyragues dit avec raison qu'il est impossible de fixer l'époque. Aussi Kittel et Gunkel s'abstiennent-ils de toute détermination. En pareil cas nous présumons toujours le temps préexilien.

Le psaume LXXV est un chant de triomphe, qui, conformément au titre des Septante : « contre l'Assyrien », est d'ordinaire interprété comme la célébration de la victoire remportée sur Sennachérib. Kittel lui-même avoue qu'il a trait à cet événement historique. D'autre part, il croit que le poète a, comme Isaïe, pris la défaite du roi assyrien pour « une image du jugement final » et qu'il a voulu surtout composer un cantique eschatologique sur l'époque du salut messianique. Dès les premiers ℣. 2-4, il décrirait, comme dans ps. XLV, 9 sq., le combat final, dans 5-7 la bataille décisive contre toutes les puissances hostiles à Jahvé, dans 8-11 le jugement du monde par lequel les justes obtiendront enfin leur récompense. Le point culminant serait atteint

dans les deux derniers ℣., 12-13, qui glorifient la fin du despotisme et le règne définitif de paix.

Cette manière de voir est partagée par Pérennès, qui caractérise ainsi notre psaume : « A l'occasion de la défaite de l'armée assyrienne, 2-7, le psalmiste annonce le grand jugement messianique qui aboutit à la royauté œcuménique de Jahvé, 8-13. » Bertholet est incliné à admettre quelques traits eschatologiques, de même Calès [1]. Duhm n'en trouve un qu'au ℣. 11.

Pour Stade, Staerk, Gunkel, Lagrange, le psaume est même exclusivement eschatologique, sans allusion à un fait historique quelconque. Hitzig, Olshausen, Ewald, Graetz, Knabenbauer, Baethgen, d'Eyragues, Zenner sont restés fidèles à l'explication entièrement historique du psaume.

Seule l'exégèse de ces derniers est justifiée. Dans les ℣. 2-7, il n'y a aucune expression qui ne cadre avec la description d'une bataille et d'une défaite ordinaires. Les ℣. 8-13 présentent un peu plus d'ampleur, surtout en 9b et 10 : « La terre se tait d'épouvante, quand Dieu se lève pour juger, pour sauver tous les humbles de la terre. » Mais où est la teinte eschatologique? Que de fois, par exemple XXXIV, 2; XLIII, 27; LXXIII, 22; XCIII, 2, les psalmistes invitent le Seigneur à se lever et à venir en aide aux justes!

Quand on lit les traductions de ce psaume, on pourrait parfois croire que le verset 11 a un contenu messianique. Pérennès, par exemple, l'a ainsi rendu : Oui parmi les hommes « les peuples » te loueront, le reste « des peuples te fêtera ». Mais en hébreu on lit mot à mot : « la fureur de l'homme te louera et du reste de la fureur tu te ceindras », phrase qui est sans doute corrompue et dont personne ne peut reconstruire avec certitude la forme primitive.

Le psaume XCII célèbre, comme les Septante l'ont déjà indiqué en lui donnant comme titre : « pour la veille du sabbat où la terre fut créée », la royauté de Jahvé, qui s'est manifestée, au moment de la création, par la victoire sur les puissances du chaos. Jahvé est roi, il est revêtu de majesté, son trône est affermi dès le commencement : tel est le contenu des deux premiers versets; les trois sui-

1. *Recherches de science religieuse*, 1926, p. 39.

vants sont une description du tumulte des eaux qui remplirent le *tehom*, et de l'empire que Jahvé a établi sur elles.

D'après Gunkel, Kittel, Staerk, ce chant serait un des principaux psaumes d'intronisation, un hymne mythico-eschatologique. Il annonce que le combat livré par Jahvé lors de la création se répétera à la fin des temps, lorsque Jahvé établira sa royauté intégrale. Pour trouver au ps. XCII un tel contenu, il faut partir de ce principe que la phrase « Jahvé est roi » dénote toujours un psaume eschatologique et le lire ensuite avec cette idée préconçue.

Le psaume XCVIII est un hymne en l'honneur de Jahvé, roi du monde et d'Israël. Devant le Très-Haut assis sur les Chérubins, les peuples et la terre entière doivent trembler. Le maître de l'univers a comme qualités distinctives la sainteté et la justice. Il les a révélées d'une façon particulière au sein du peuple élu.

Les termes employés sont tout à fait généraux et ne peuvent se rapporter qu'au règne actuel de Jahvé. Aussi la plupart des exégètes n'ont-ils pas pensé à leur donner un sens eschatologique. Staerk relève expressément que ce psaume n'a pas un contenu prophétique : c'est un hymne d'action de grâces après une victoire, mais le psalmiste exalte cette victoire comme l'ouverture de l'ère messianique. Kittel partage cette opinion. Bertholet, la *Bible du Centenaire*, et surtout Gunkel prennent même ce chant pour un véritable psaume d'intronisation. Aussi Gunkel traduit-il le ℣. 1ª : « Jahvé est devenu roi » et lit le ℣. 1ᵇ : « il s'assit sur les Chérubins. » La vocalisation fautive des massorètes aurait caché jusqu'à nos jours le caractère eschatologique du psaume. Mais le changement de *iosheb* « assis » en *iashab* « il s'assit » n'est nullement justifié, et surtout il ne révèle en aucune façon que le psaume soit messianique.

3° *Passages messianiques épars dans les psaumes.*

Nous venons de constater qu'à côté des psaumes qui sont des oracles sur le Messie, aucun autre cantique préexilien n'a un contenu entièrement messianique. Parmi les prétendus psaumes eschatologiques un seul renferme des idées messianiques.

Parmi les autres psaumes qui semblent appartenir à

l'époque des rois, trois seulement présentent encore la perspective messianique.

1. D'abord le psaume LXVII. C'est un hymne de procession. Le poète y glorifie Jahvé à cause des hauts faits opérés dans le passé et dans le présent, et encore attendus pour l'avenir. Dans les versets qui se rapportent aux temps futurs, 29 sq., le cantique prend une tournure messianique. Dieu est prié de confirmer et d'achever ce qu'il a déjà fait pour son peuple. Qu'il menace surtout l'Égypte, « la bête sauvage des roseaux », et les autres peuples païens avec leurs rois. Alors ces rois viendront apporter des présents au temple de Jérusalem. Les puissants de l'Égypte eux-mêmes accourront et l'Éthiopie tendra ses mains vers Jahvé. Dès maintenant le psalmiste invite les royaumes de la terre à acclamer le Très-Haut [1].

A peu près tous les exégètes donnent cette explication eschatologique aux ℣. 29-32. Gunkel a l'idée extravagante d'interpréter le psaume tout entier comme eschatologique, même les passages où sont racontées la sortie de l'Égypte et la conquête de Canaan; car tous ces événements d'après lui se répéteront à la fin des temps.

Il suppose avec beaucoup d'exégètes une date très tardive pour le psaume, tandis que Kittel renonce à toute indication chronologique et que Staerk avoue son absolue indécision.

2. En second lieu ps. LXXX, 14-17 : « Ah! si mon peuple voulait m'écouter, si Israël voulait marcher dans mes voies! A l'instant j'humilierais ses ennemis, je tournerais ma main contre ses adversaires. Ceux qui haïssent (maintenant) Jahvé le flatteraient et vivraient dans une crainte éternelle. Je le nourrirais de la fleur du froment, je le rassasierais du miel du rocher. » Ces versets clôturent un hymne de fête et expriment l'idée que le salut viendra dès qu'Israël s'en rendra digne. La désobéissance du peuple retient les faveurs que Jahvé voudrait lui accorder.

1. Voir P. Synave, *L'universalisme dans le ps. LXVIII (LXVII)*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1927, p. 51-58; P. Poggi, *Il trionfo di Jahve nel suo populo. Versione e commento del salmo « Exsurgat Deus »* (Ps., LXVII), 1921; W. W. Cannon, *The LXVIII^th psalm, comprising introduction, revised translation and critical notes*, 1923.

Bien que le ℣. 17 rappelle Deut., XXXII, 12-14, le psaume n'est pas postexilien, comme le prétendent Kittel, Bertholet, Duhm. S'il datait d'un temps postérieur à la captivité, le bienfait du retour serait sans doute mentionné. Baethgen et Gunkel le placent avant la destruction de Jérusalem.

3. Le troisième texte est le psaume LXXXVI. Celui-ci appartient au groupe des hymnes qui exaltent Jérusalem. Parmi les titres de gloire de la Ville sainte, le poète relève qu'elle est la patrie de tous les adorateurs de Jahvé. Malheureusement le texte est mal conservé. S'agit-il seulement ici du rôle que Sion joue comme centre religieux des Juifs dispersés et des prosélytes? Ou le privilège y est-il en outre envisagé dont elle jouira comme capitale du royaume messianique? Il est curieux que tous les exégètes que nous avons vu relever à outrance le caractère eschatologique de maint psaume ne l'admettent pas pour celui-ci. Baethgen par contre tient avec raison que ce cantique est à rapprocher des prophéties d'Isaïe, II, 2-4; XI, 10; XVIII-XIX, sur la conversion des nations étrangères. La plupart des exégètes catholiques ajoutent à l'explication historique l'interprétation prophétique. En effet, la proclamation que les grandes nations ont droit de cité à Jérusalem et qu'elles sont regardées par Dieu comme nées à Sion, ne s'explique complètement que comme oracle eschatologique [1].

Tous les critiques qui rapportent ce psaume uniquement aux Juifs de la dispersion ou aux prosélytes le tiennent pour postexilien. Mais la mention de Babylone et de l'Égypte exclut, comme Baethgen le relève avec raison, cette époque tardive.

4. A en croire surtout ceux qui ont découvert les psaumes eschatologiques, il y aurait encore d'autres psaumes préexiliens dans lesquels se rencontrent des versets messianiques. C'est ainsi que Kittel, Bertholet, Staerk prennent ps. VII, 7-9ª, pour une prière adressée à Dieu d'intervenir par le jugement du monde : « Lève-toi, Jahvé..., toi qui ordonnes le jugement. L'assemblée des peuples t'environne; au-dessus d'elle remonte dans la hauteur. Jahvé juge les

1. J. Calès, *Le psaume LXXXVII (Vulg. LXXXVI) : Sion, cité de Dieu, mère des peuples*, dans *Recherches de science religieuse*, 1922, p. 211 sq.

nations. » Ces paroles, mal conservées et déjà peu claires en elles-mêmes, sont surtout mystérieuses en raison de leur contexte. Le psaume est la supplication d'un individu persécuté et calomnié. Tout à coup celui-ci implore le Très Haut de lui rendre justice devant les peuples par un jugement solennel. Il est bien possible que les versets qui contiennent cette demande soient intercalés après coup. Mais qu'ils aient appartenu au texte original ou non, jamais ils n'ont un caractère eschatologique; car les peuples ne sont pas l'objet du jugement, ils en sont seulement, comme le relève justement Duhm, les spectateurs.

Les psaumes IX et X (hébr.), qui ont formé primitivement un seul cantique (Vulgate, IX), sont une glorification du juste gouvernement de Dieu, qui punit les impies, protège les opprimés. Gunkel et Kittel y trouvent plusieurs versets eschatologiques. D'abord, IX, 8-9 : « Jahvé siège toujours, il a affermi son trône pour le jugement, il juge le monde avec justice, il gouverne les peuples avec droiture. » Il faut avoir la manie eschatologique pour penser, pendant la lecture de ces phrases, à l'intronisation de Jahvé à la fin des temps et au dernier jugement, pour en tirer avec Kittel la conclusion que probablement tout le psaume IX vise l'ère messianique, ou pour regarder avec Gunkel, les ℣. 6-17 comme un hymne eschatologique.

Au psaume X, les mêmes auteurs prennent les ℣. 16-18 pour eschatologiques : « Jahvé est roi à jamais; les païens disparaissent de son pays. Tu entends les souhaits des humbles... pour faire droit à l'orphelin et à l'opprimé afin qu'un homme mortel ne les tyrannise plus. » Pérennès s'associe à eux et y trouve également la perspective messianique. Nous avouons que le sens messianique de ces trois versets est bien plus acceptable que pour IX, 8-9. Cependant ce n'est pas le sens obvie; car le désir de voir disparaître les païens de la Palestine était regardé comme réalisable avant l'ère messianique, et de tout temps on attendait de Jahvé qu'il exaucerait la prière des pauvres pour les protéger.

Le psaume X est une touchante expression de la confiance en Jahvé. Il se termine par l'idée que, tandis que les méchants seront terriblement punis par Dieu, « le juste verra sa face », 7^b. Le sens de l'expression : « voir la face de Jahvé »,

qui se rencontre aussi ps. XVII, 15, ps. XLI, 3, est très discuté [1]. D'après Gunkel, Duhm, Baethgen, elle signifie simplement : apparaître au temple, ce qui est le cas ps. XLI, 3, ou jouir d'une façon sensible de la faveur divine. D'autres, par exemple Lagrange, Pérennès, Kittel, Bertholet, la prennent pour une locution eschatologique. Les deux premiers y voient une allusion à la vie après la mort, les deux autres à l'état heureux des justes qui, à la fin des temps, posséderont Jahvé sur la terre. Seule cette dernière conception donnerait à la phrase « voir la face de Dieu » un sens messianique. Mais elle est dénuée de tout fondement.

Dans le psaume LVII, qui est une prière adressée à Dieu dans un grand péril, se trouve deux fois, ℣. 6 et 12, comme refrain la demande : « Lève-toi, ô Dieu, au-dessus des cieux ; que ta gloire (brille) sur toute la terre. » Kittel prétend que par ce refrain le psalmiste envisage son salut à la lumière eschatologique. Il désirerait l'arrivée du grand jugement universel, parce que seule la manifestation de Jahvé le délivrera. La *Bible du Centenaire* indique la même conception, à la différence que le sujet du psaume est supposé être la communauté d'Israël. Gunkel dit avec raison qu'il ne peut pas être question d'eschatologie dans ce psaume. Le sujet est, en effet, un individu et il est inconcevable qu'un individu exige qu'à cause de lui le jour de Jahvé arrive. Le refrain n'est qu'une forme solennelle et ample de la prière simple : aide-moi. On en dira autant des ps. LXXXI, 8 ; XC, 16.

Somme toute, il ne reste que six psaumes à contenu messianique parmi les dix-neuf étudiés dans ce chapitre, pour lesquels des exégètes avaient supposé un sens eschatologique.

1. Voir Nötscher, *Das Angesicht Gottes schauen*, 1924.

CHAPITRE V

Les idées messianiques des temps exiliens et postexiliens

§ 1. *Ézéchiel.*

Jahvé n'abandonna pas non plus son peuple durant l'exil. Parmi les déportés de l'année 597 se trouvait déjà celui qui devait être auprès d'eux son porte-parole, Ézéchiel. En 593, il l'établit comme « sentinelle de son peuple », III, 17, et lui donna l'ordre de s'adresser à ses frères en exhortant chacun individuellement. Par cette activité Ézéchiel avait à maintenir la foi parmi les captifs de Babylone, à les rendre dignes du pardon divin et du retour en Chanaan. Cette mission devait amener Ézéchiel à entretenir dans une large mesure les espérances messianiques. Il ne le fit pourtant d'une façon systématique que durant la seconde période de son ministère, c'est-à-dire après 586.

Le recueil des prophéties d'Ézéchiel ne soulève pas les graves problèmes de haute critique qui se rencontrent pour les livres d'Isaïe et de Jérémie. Jusqu'en ces derniers temps il a été regardé par à peu près tous les exégètes, non seulement comme entièrement dû à la plume d'Ézéchiel, mais aussi comme une œuvre d'un seul jet.

Il est vrai que le travail de critique littéraire accompli par les récents commentateurs, Kraetzschmar (1900), Toy (1904), Rothstein (1922), Heinisch (1923), Herrmann (1924), a démontré que le livre d'Ézéchiel est lui aussi d'origine plus compliquée qu'on ne le croyait jusqu'ici : le prophète a refait et remanié son ouvrage et, à côté des fautes de copiste, le texte actuel contient des changements et de courtes additions provenant d'autres rédacteurs. Mais tous

ces interprètes sont unanimes à reconnaître qu'à peu près tous les passages importants furent écrits par Ézéchiel lui-même. « Somme toute, il faut dire que, dans une large mesure, le livre doit être pris pour la collection de ce qu'Ézéchiel a fixé par écrit, et qu'Ézéchiel a personnellement fait cette collection. » (Herrmann). [1]

Cependant quelques mois après que Herrmann écrivait cette rassurante conclusion, G. Hölscher[2], a cru pouvoir affirmer qu'il faudrait tenir pour insuffisante la critique faite jusqu'ici. A l'entendre, le livre qui porte le nom d'Ézéchiel serait un des moins authentiques de la littérature prophétique. La majeure partie des discours, en particulier tout ce qui se rapporte à la restauration et au temps messianique, aurait été ajoutée après coup. Quelques rares poésies devraient être attribuées à Ézéchiel. Tout le reste serait écrit en prose et dû à différents auteurs du v[e] siècle. Dans sa forme actuelle, le livre d'Ézéchiel serait un écrit polémique lancé sous le nom du prophète par le sacerdoce sadokite.

G. Hölscher n'aurait pas eu besoin de relever dans son introduction que l'analyse qu'il entreprend, en vue de séparer les parties authentiques des morceaux secondaires, n'est pas toujours juste. Sa critique est tellement subjective et radicale qu'on peut prouver par elle tout ce qu'on veut. Il n'est donc pas nécessaire d'en tenir compte[3].

1° *Prophéties d'Ézéchiel avant la chute de Jérusalem* (586).

Avant la chute de la Ville sainte, les promesses sont très rares chez Ézéchiel. Parce qu' Israël continuait, même après la première déportation, à être « une maison de révolte » — c'est chez Ézéchiel la désignation continuelle du peuple élu — qui ne voulait pas écouter son Dieu, II, 5; III, 7, etc., les accusations et les menaces formèrent en effet longtemps presque l'unique contenu de ses discours. Dans

1. *Ezechiel*, p. XXXIV.

2. *Hezekiel, der Dichter und das Buch*, 1924.

3. Au nom d'une critique non moins hardie, Mowinckel, *Ezra den Shriftlaerde*, 1916, avait déjà rejeté Ez., XL-XLVIII. Voir la réfutation faite par Werner Kessler, *Die innere Einheitlichkeit des Buches Ezechiel* (1926), *Berichte des theologischen Seminars der Brüdergemeinde in Herrnhut*, XI.

les paraboles des c. XVI[1] et XXIII, il incrimine Israël et Jérusalem en termes qui choquent autant par leur dureté que par leur crudité. A maintes reprises, V, 1-2, 12-17; VI, 11-14; VII, 14-16; XV, XXI, 8-9; XXIV, 1-14; XXXIII, 27-29, il annonce une ruine définitive de la Ville sainte et de la Judée, ainsi qu'une extermination totale de leurs habitants. Ce n'est que par un jugement radical que la colère de Dieu sera assouvie, V, 13; VI, 12, et qu'on reconnaîtra que Jahvé est le vrai Dieu, VII, 7; XXXIII, 29. Quelques exégètes, par exemple, Heinisch et Herrmann, estiment qu'Ézéchiel aurait en outre prédit une catastrophe mondiale, que Jahvé déchaînerait pour faire disparaître Israël. Cependant la fin de VII, 2, ne doit pas se traduire, comme ils l'ont fait, par : « la fin vient pour les quatre coins du monde », mais seulement par « la fin vient pour les quatre coins du pays ». On ne doit même pas prendre à la lettre les menaces qui présentent cette fin comme absolue. Cela résulte déjà des phrases, par exemple, V, 3-4; VI, 8-10, que le prophète lui-même y ajouta plus tard pour les adoucir. Leur caractère hyperbolique ressort ensuite du fait que, déjà durant les premières années de son ministère, Ézéchiel a promis par deux fois le salut au moins à un petit reste de la population qui séjournait encore en Palestine. Dans la vision relative à l'affreuse idolâtrie pratiquée dans le temple par les anciens et au départ de Jahvé de la Ville, aperçoit un ange qui marque d'un signe avant le jugement « ceux qui gémissent et se lamentent à cause de tous les crimes qui se font en elle », pour qu'ils ne soient pas tués avec les autres, IX, 4. Il compare, XXII, 17-22, ces quelques justes à un peu d'argent qui au creuset sera dégagé des scories.

Comme Jérémie, Ézéchiel comptait donc pour l'avenir beaucoup plus sur les Juifs qui se trouvaient déjà en Babylonie que sur ceux qui restaient encore en Judée. C'est de ceux-là qu'il s'occupait de toutes ses forces, pour préparer le nouveau peuple agréable à Dieu. Ce sont eux qu'il invite

1. Heinisch, *Der Prophet Ezechiel*, 1923, p. 48, et Herrmann, *Ezechiel*, 1924, p. 102, regardent les ℣. 44-63 comme ajoutés après 586; mais il vaut mieux avec Rothstein, dans Kautzsch, t. I, 1922, p. 909, prendre pour tardifs seulement 42^b, 53^b, 55^b, 60-63, versets qui contiennent des promesses de salut.

à la conversion, en les assurant que Jahvé ne veut pas la mort du pécheur, mais, au contraire, sa conversion et sa vie, XVIII, 23, 32 : ce qui signifie que Dieu ne veut pas les enlever par une mort prématurée, mais les garder pour qu'ils voient le bonheur messianique. Pour cette raison il leur ouvre dès le commencement, au moins par quelques prophéties, la perspective de l'ère messianique. Ainsi il prédit que l'exil ne durera pas toujours, mais qu'il prendra fin après quarante ans, IV, 6. Lorsque le roi Sédécias se fut laissé entraîner à secouer le joug babylonien et à rendre ainsi inévitable la chute de Jérusalem, le prophète, dans le magnifique oracle du c. XVII, annonce que, si la branche de la famille davidique représentée par ce roi doit être rejetée, une jeune tige de la branche de Jéchonias sera plantée sur la montagne d'Israël pour devenir un cèdre majestueux; à l'ombre de ses rameaux les oiseaux de tout genre viendront habiter. C'est la prédiction du royaume du Messie, issu de la racine de David, XVII, 22-24.

Une autre allusion au Messie se trouve XXI, 27 (31), où il est dit que le pays avec tout ce qu'il contient sera transformé en ruines, jusqu'au moment où apparaîtra celui à qui appartient le jugement, passage où Ézéchiel reprend la promesse de Jacob, Gen., XLIX, 10.

Parce que, après la déportation de 597, ceux qui restaient en Palestine convoitaient les biens des exilés — ils croyaient que ceux-ci ne reviendraient plus — Ézéchiel publia que Dieu ramènerait les déportés et leur donnerait de nouveau le pays. Ils reviendront transformés, avec un cœur nouveau, et marcheront dorénavant selon les lois du Très-Haut, XI, 14-21.

Cette prophétie reçut un complément significatif par celle qui termine le discours que le prophète adressa, en 591, à des anciens qui le consultaient, XX. L'objet de leur demande n'est pas expressément indiqué; mais il résulte de l'ensemble de la réponse et surtout du ℣. 32, qu'il s'agissait de la tentative de pratiquer le culte de Jahvé sous des formes analogues à celles des rites païens, et peut-être même de la construction d'un temple en terre étrangère. Ézéchiel répond d'abord par un aperçu de l'histoire des aberrations d'Israël toujours porté à l'idolâtrie, et des miséricordes

de Jahvé constamment prêt à lui pardonner, XXI, 1-32. Aujourd'hui même Jahvé n'est pas au bout de ses soins pour son peuple. Il veut maintenir et exercer ses prérogatives royales sur les Israélites. Aussi les ramènera-t-il de l'exil dans la patrie. Mais, de même que, lors de la sortie d'Égypte, il les a conduits à travers un désert et les a soumis à un jugement à cause de leur révolte, ainsi cette fois encore les fera-t-il passer par un désert, et, avant leur nouvelle entrée en Chanaan, il séparera les justes des injustes. La partie saine du peuple rentrera et servira fidèlement son Dieu, qui, en récompense, la comblera de ses faveurs, XX, 33-44[1].

2° *Prophéties d'Ézéchiel après 586.*

Ces quelques prédictions sporadiques de l'avenir glorieux, qui datent toutes du temps qui précéda la débâcle, ont été ensuite élargies et enrichies par des exposés qui sont les plus systématiques de toute la littérature des prophètes. Jérusalem une fois détruite, les accusations et les menaces cessent complètement et font place aux plus magnifiques promesses. Ézéchiel rassure immédiatement les exilés, accablés par la triste nouvelle de la chute de Jérusalem, en leur répétant que Dieu ne veut pas leur mort, mais leur conversion, XXXIII, 11, et qu'ils verront le salut s'ils font sincèrement pénitence et persévèrent dans l'obéissance envers Jahvé, XXXIII, 10-20. Ce salut, Ézéchiel le décrit dans la suite d'une façon plus détaillée que tous les autres voyants.

D'une part, il le fait d'une manière négative. Dans ce sens il annonce d'abord en six oracles, XXV-XXVIII, XXXV, l'extermination de tous les voisins d'Israël : Ammonites, Moabites, Édomites, Philistins, habitants de Tyr et de Sidon. Ensuite, dans une autre série, XXIX-XXXII, prononcée en partie dès avant 586, il prédit la ruine de l'Égypte. D'un ton solennel, il lui fait savoir que le jour de Jahvé viendra aussi sur elle, XXX, 2-3. Sa destruction cependant

1. Il n'y a, semble-t-il, aucune nécessité de séparer cette promesse de l'exhortation qui précède; car rien n'indique qu'il faille supposer, avec Rothstein, p. 920, et Heinisch, p. 104, que tout le peuple se trouve déjà en exil ou, avec Herrmann, p. 127, que la catastrophe de 586 a déja eu lieu.

ne sera pas définitive comme celle des nations voisines. Les Égyptiens, après avoir été dispersés pendant quarante ans, reviendront dans leur pays et formeront un petit peuple. Les épreuves les auront amenés à reconnaître que Jahvé est le seul vrai Dieu, XXIX, 12-16.

D'autre part, il présente le bonheur à venir d'une façon positive. Il le résume en trois tableaux. Une première fois, il compare, comme Isaïe, Michée et Jérémie, le peuple des deux royaumes à un troupeau que ses bergers ont jusqu'ici négligé, exploité, dispersé. A l'avenir Jahvé s'occupera lui-même de ses brebis et les reconduira en Palestine, XXXIV, 1-16, XXXVII, 15-22, après avoir écarté du nouveau troupeau tous les mauvais éléments, XXXIV, 17-22. Il leur donnera un seul pasteur, « son serviteur David », XXXIV, 23-24 ; XXXVII, 24. Ézéchiel répète donc la dénomination que Jérémie avait appliquée au Messie. Les animaux sauvages, qui figurent les nations voisines, ne troubleront plus le bercail d'Israël. Des pluies abondantes produiront de riches pâturages jusque sur les hautes montagnes, XXXIV, 14, et partout régnera une grande fertilité, XXXIV, 26-27. Jahvé garantira la durée éternelle de cet état de choses par une nouvelle alliance de paix et par son habitation au milieu du peuple, XXXIV, 24-28, XXXVII, 23-28.

Dans une seconde description, XXXVI, 1-15, 16-37, Ézéchiel s'adresse aux montagnes : c'est en vain que les peuples des alentours se sont moqués d'elles, en voyant qu'elles restent à jamais dévastées. Précisément pour répondre à ces railleries, pour sauver son honneur, Dieu leur donnera de nouveau verdure et fruits. Il les invite à se parer pour recevoir dignement le peuple qui viendra bientôt. Les « rescapés » rebâtiront les villes et deviendront plus nombreux et plus heureux que jamais. Ils vivront comme dans l'Éden, XXXVI, 35. Cette prospérité leur adviendra non parce que entre temps ils s'en seraient rendus dignes, mais uniquement parce que Jahvé veut sauver son honneur. Comme pourtant la condition indispensable de tout ceci est la sainteté, Jahvé sanctifiera Israël par une intervention toute particulière. Celle-ci consistera d'abord en un acte extérieur et rituel : Dieu les aspergera d'une eau pure qui les purifiera. Il fera plus encore : conformément à une

prophétie antérieure, il créera un cœur nouveau, qui remplacera leur cœur de pierre, et il leur communiquera l'Esprit divin qui les amènera à observer les commandements du Très-Haut, XXXVI, 25-27.

Dans un troisième tableau, qui est tout à fait propre à Ézéchiel, XL-XLVIII, le prophète dépeint sous la forme d'une vision le nouveau temple, comme formant avec son culte le centre de toute la vie des Israélites après l'exil, et le nouveau pays complètement transformé. En véritable architecte, il décrit d'abord jusque dans ses moindres détails le temple majestueux qui se dressera dans la Ville sainte, XL-XLIII, ensuite, en prêtre enthousiaste, l'entrée de Jahvé dans le temple, l'inauguration de l'autel des holocaustes, le service des fêtes et des sacrifices, le ministère des prêtres, le rôle du roi et du peuple par rapport au culte, XLIII-XLVI, finalement, en géomètre et en économiste, la transformation et la répartition de la Terre sainte entre les douze tribus : une source jaillira du temple et deviendra un grand fleuve dont les eaux fertiliseront surtout la contrée si aride de l'Est et assainiront, en s'y jetant, la mer Morte elle-même. Dans le pays ainsi arrosé, chaque tribu possédera une bande de terrain allant de la Méditerranée au Jourdain, XVLII-XLVIII.

Par cette description de la situation future d'Israël et de Chanaan, il est certain qu'Ézéchiel n'a pas voulu parler uniquement en symboles, mais établir un code et dresser un plan qui, par la bonne volonté des hommes et davantage encore par l'intervention miraculeuse de Dieu, devait être un jour plus ou moins réalisé.

Pour couper court à tous les doutes qui pourraient être émis au sujet de la réalisation du sālut tel qu'il l'a décrit dans cette dernière vision, et tel qu'il l'avait déjà antérieurement exposé, XXXIV-XXXVII, Ézéchiel communique à ses auditeurs une autre vision encore, la célèbre vision des ossements desséchés qui gisent dans une plaine et qui tout à coup sont revêtus de chair et de peau et complètement ranimés. C'est ainsi que Jahvé ressuscitera le peuple du tombeau dans lequel il se trouve à présent et le ramènera dans son pays. Il agira en maître absolu et

tout-puissant; tout essai d'empêchement tenté par un ennemi sera vain, XXXVII, 1-14.

Cependant une fois rétabli en Palestine et après avoir joui pendant un certain temps de sa tranquillité et de son bonheur, Israël aura à soutenir une dernière tentative faite en vue de troubler sa paix par tous les peuples ennemis de Dieu. Ils seront réunis en une armée immense sous le roi Gog qui les conduira contre Jérusalem. Mais, arrivés devant la Ville sainte, Jahvé les renversera subitement et fera briller plus que jamais sa gloire devant les nations, XXXVIII-XXXIX. La prophétie relative à cette expédition, dont le caractère mystérieux est encore augmenté par l'état imparfait et complexe de la forme littéraire, est peut-être la plus énigmatique de tout l'Ancien Testament. Elle introduit un élément tout nouveau dans les perspectives des temps messianiques, qui se retrouvera plus tard sous d'autres formes.

Ce coup d'œil sur les oracles d'Ézéchiel montre que, tout en contenant plusieurs idées nouvelles et tout en renfermant après 586 presque uniquement des promesses, ils ne diffèrent cependant pas au fond de ceux des prophètes préexiliens. A en croire beaucoup de critiques, surtout ceux de l'école évolutionniste, il en serait autrement. Ézéchiel aurait inauguré un messianisme qui se distinguerait du tout au tout de celui de ses prédécesseurs, et qui aurait exercé une influence exceptionnelle sur celui de ses successeurs : il serait le père de l'apocalyptique, et c'est à partir de lui que les prophètes auraient pris un intérêt particulier à l'eschatologie.

Cette appréciation d'Ézéchiel est due en grande partie à ce que ces auteurs rendent le prophète responsable des lois rituelles contenues dans la quatrième source du Pentateuque (Code sacerdotal). De ce chef, ils ne le tiennent plus pour un vrai prophète. D'un côté, Ézéchiel n'aurait plus été un véritable homme de Dieu, entrant, à la façon d'Isaïe et de Jérémie, en communication directe et intime avec Jahvé : ses relations avec Dieu auraient été régularisées par un légalisme cultuel et extérieur. De l'autre, il n'aurait pas non plus été un véritable homme du peuple, adressant à ses auditeurs, en discours entraînants et spontanés, le

message puisé dans son contact vivant et immédiat avec Dieu : la réflexion dogmatique, la composition littéraire auraient prédominé chez lui. Au point de vue messianique, la conséquence serait que les oracles d'Ézéchiel contiennent, au lieu de prédictions sobres, des spéculations fantaisistes, des calculs artificiels sur les temps à venir et qui se rapportent de préférence à l'époque eschatologique, tout à fait comme ceux des auteurs apocalyptiques des deux derniers siècles avant J.-C.

Contre cette dépréciation du rôle prophétique proprement dit d'Ézéchiel une forte réaction s'est fait sentir [1]. Cette réaction a trouvé une expression singulièrement exagérée dans la critique si négative de Hölscher, qui, en ne laissant à Ézéchiel que quelques morceaux de son livre, l'a mis de nouveau sur le même rang que ses grands prédécesseurs.

Mais, sur le rôle d'Ézéchiel par rapport à l'apocalyptique et à l'eschatologie, beaucoup ont cru devoir maintenir l'appréciation de la critique évolutionniste. Ainsi Dürr dans sa monographie, *Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik*, 1923 : Non seulement au point de vue formel, par ses visions, ses actes symboliques, son style, mais aussi au point de vue réel, surtout par ses descriptions de l'expédition de Gog, Ézéchiel serait le premier représentant de l'eschatologie apocalyptique. Mais, à cet égard aussi, une rectification s'impose. La fausse conception du rôle littéraire d'Ézéchiel est principalement due à une confusion des idées relatives à l'eschatologie et aux écrits apocalyptiques. Cette confusion atteint son point culminant chez Dürr, quand il prétend qu'Ézéchiel « a été le premier, dans un but de consolation à s'occuper d'une manière prononcée de l'eschatologie » et que le caractère principal des apocalypses est leur « contenu essentiellement eschatologique [2] ». Les deux affirmations sont également inexactes. D'abord Ézéchiel est loin d'être le premier

1. Voir le commentaire de Herrmann et l'étude de J. Touzard sur Ézéchiel, dans *Revue biblique*, 1919, p. 5-88, dont voici la conclusion : « L'esprit prophétique n'a pas subi de déviation (en lui), quoi qu'en disent nombre de critiques indépendants », p. 88.

2. *Op. cit.*, p. 105.

à s'ouvrir aux perspectives eschatologiques. Les prédictions de tous les prophètes antérieurs se rapportent à tel point à la fin de l'ordre actuel que beaucoup d'exégètes modernes préfèrent les appeler non pas « oracles messianiques » mais « oracles eschatologiques ». En attribuant à Ézéchiel les premiers textes eschatologiques, Dürr pense sans doute exclusivement aux chapitres XXXVIII-XXXIX; mais par là il restreint, d'une façon arbitraire et inusitée, le sens du terme « eschatologique » et donne, comme nous le verrons tout à l'heure, au contenu de ces deux chapitres, une importance exagérée.

La deuxième affirmation se rattache à une conception des apocalypses qui, pour être aujourd'hui communément reçue, n'en est pas moins fausse. Certes l'eschatologie forme le contenu principal des apocalypses; mais tel est aussi le cas pour les écrits strictement prophétiques, et les auteurs apocalyptiques ont, autant que les vrais prophètes, rapproché la fin des temps de leur époque. Au point de vue eschatologique, il n'y a donc pas de différence notable entre les livres prophétiques et apocalyptiques. Ce qui les distingue est tout autre chose, comme on le dira ultérieurement.

Outre ces conditions générales, c'est l'estime exagérée de l'épisode de Gog qui a amené Dürr et ses prédécesseurs, à prendre le livre d'Ézéchiel pour l'inauguration du genre apocalyptique. La description de l'attaque suprême des peuples formerait « l'achèvement du tableau qu'Ézéchiel a tracé de l'avenir [1] ». C'est par elle qu'il aurait exercé « la plus grande influence sur les siècles suivants [2] ». Le fait qu'il doit y avoir encore une fois après le rétablissement d'Israël, « à la fin des temps », XXXVIII, 16, une crise qui amènera la défaite définitive des païens, serait devenu « le centre autour duquel se groupaient toutes les autres espérances [3] », « le point de départ de toute une dogmatique eschatologique [4] ».

Il est indéniable que les chapitres XXXVIII-XXXIX for-

1. *Op. cit.*, p. 66.
2. *Ibidem*, p. 90.
3. *Ibidem*, p. 90.
4. *Ibidem*, p. 65.

ment la partie la plus originale du livre d'Ézéchiel; mais ils sont loin d'en être une partie intégrante. Ils pourraient manquer sans qu'il y eût de lacune. Par l'imagination exubérante qui s'y manifeste et par le caractère énigmatique de leur contenu, ils ne complètent pas, ils dérangent plutôt le tableau général dessiné par le prophète. D'autre part, ce contenu n'est pas entièrement nouveau. Les oracles d'Isaïe qui se rapportent au siège de Jérusalem par Sennachérib, ainsi que les psaumes qui y font écho, décrivent également la ruine définitive des païens devant les murs de la Ville sainte; de même Jérémie, xxv, avait annoncé le désastre général de tous les peuples. Ce qui est tout à fait nouveau chez Ézéchiel, savoir que l'irruption des peuples ennemis se fera en plein temps messianique, est une donnée tellement hors du cadre général du prophétisme qu'elle est et restera toujours obscure.

Pour ce qui regarde l'influence qu'Ézéchiel est censé avoir exercée par ces mêmes chapitres, elle ne se présente pas non plus comme aussi extraordinaire que Dürr le prétend. Elle se constate chez Abdias, Zacharie et Joël, qui prédisent une attaque générale des peuples contre Jérusalem, laquelle finira par leur défaite complète. Mais, pour leur conception de ce jugement des nations, ces prophètes dépendent en même temps d'Isaïe et de Jérémie, comme le montre la comparaison d'Abdias, 16 avec Jer. xxv, 15, 28; xlix, 12; de Zach., xii, 2 avec Jer., xxv, 15, 28; de Joël, iv, 10 avec Is., ii, 4. D'autre part ce qui est le plus caractéristique chez Ézéchiel, savoir que l'invasion des païens troublera la paix messianique déjà existante, est complètement perdu de vue par Abdias, Zacharie et Joël. Ce trait qui, d'après Dürr, est si proprement apocalyptique manque dans les apocalypses elles-mêmes, à l'exception d'Hénoch, lvi, et du IIIe Livre sibyllin, v. 657-667. Alors de quel droit nommer Ézéchiel le père de l'apocalyptique?

Les commentaires de C. F. Keil, 1882; J. Knabenbauer, 1900; C. V. Orelli, 1896; A. Bertholet, 1897; R. Kraetzschmar, 1900; P. Schmalzl, 1901; Trochon, 1897; G. Jahn, 1905; W. F. Lofthouse, 1907; J. W. Rothstein, dans *Kautzsch*, *I*, 1922; P. Heinisch, 1923; J. Herrmann, 1924.

L. Gautier, *La mission du prophète Ézéchiel*, 1891; M. Kamrath, *Der messianische Teil der ezechielischen Prophetie*, dans *Jahrbücher*

für protestantische Theologie, 1891, p. 586 sq.; J. Böhmer, *Melek und nasi bei Ezechiel*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1900, p. 112 sq., *Die prophetische Heilspredigt Ezechiels*, *ibidem*, 1903, p. 173 sq.; O. Norbeck. *Den messianska Profetian hos Hesekiel*, 1901; K. Begrich, *Das Messiasbild des Ezechiel*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1904, p. 433 sq.; J. Laijciak, *Ézéchiel, sa personne et son enseignement*, 1906; J. A. Mesnard, *Les tendances apocalyptiques chez le prophète Ézéchiel*, 1909; W. F. Lofthouse, *The prophet of reconstruction. A patriots ideal for a new age*, 1920; L. Dürr, *Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik*, 1923.

§ 2. *La seconde partie d'Isaïe.*

La commission biblique, 29 juin 1908, relève que, dans les chapitres que la critique voudrait contester à Isaïe, le prophète s'adresse aux exilés comme s'il vivait au milieu d'eux : *Judæos in exilio babylonico lugentes veluti inter ipsos vivens alloquitur et solatur*. Cette indication engage l'exégète catholique à interpréter les textes dans le cadre de l'exil, comme l'ont déjà fait J. Touzard [1], J. Fischer [2], L. Dürr [3], Fr. Feldmann [4].

1° *Les chapitres XL à LV.*

Ézéchiel avait exercé son ministère dès le commencement de la captivité, c'est-à-dire à l'époque la plus dure de l'épreuve, alors que ne brillait aucune lueur de salut. Les prophéties d'Isaïe, XL-LV, nous transportent par contre à la fin de l'exil, au moment où la marche victorieuse de Cyrus fait poindre l'aurore de la délivrance. Aux Israélites, qui suivaient avec une attention soutenue les conquêtes du roi perse, le prophète annonce que Babylone sera bientôt renversée, que c'est même principalement dans le but de détrôner cette maîtresse orgueilleuse du monde oriental et de lui arracher les captifs d'Israël que Jahvé a appelé Cyrus, XLI, 2; XLV, 4, et le conduit de victoire en victoire, XLIII, 14; XLV, 1-3. Il leur promet même qu'à peine ce héros aura pris Babylone, Jahvé se mettra en personne à la

1. *Dictionnaire apologétique*, t. II, col. 1642 sq.
2. *Isaias 40-55 und die Perikopen vom Gottesknecht*, 1916, p. 45 sq.
3. *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, 1925, p. 125 sq.
4. *Das Buch Isaias*, 1926, t. II, p. 13 sq.

tête de son peuple pour le reconduire en Palestine. Dans l'exécution de cette œuvre, le Très-Haut est présenté tantôt comme un guerrier qui pousse des cris et dessèche les pays des ennemis par le feu de sa colère, XLII, 13-15, guide ses élus, armée irrésistible qui broie ses adversaires, XLI, 14-16, tantôt comme un berger qui conduit les Israélites avec le plus grand soin à la façon d'un troupeau, XL, 10-11.

Le retour se fera par la voie la plus directe à travers le désert, qui, largement arrosé et orné des plus beaux arbres, sera transformé en jardin, XLI, 17-20; XLIII, 19-20; XLIX, 9-11. Là où passera le cortège, les collines seront abaissées et les vallées aplanies, XL, 3-4. Dès maintenant des messagers de bonne nouvelle sont envoyés aux villes de la Judée pour leur annoncer le relèvement de leurs ruines et le retour de leurs habitants, XL, 9. C'est surtout Jérusalem qui doit se réjouir et se préparer à recevoir avec la plus grande allégresse Jahvé qui lui ramène ses enfants. Ils seront si nombreux qu'elle sera trop étroite, XLIX, 20-21. Elle sera donc reconstruite, non seulement en pierres ordinaires, mais en pierres précieuses, LIV, 11 sq.; elle deviendra un Éden, où l'on trouvera la joie et l'allégresse, LI, 3.

Tout ce rétablissement du pays et de la nation est présenté non pas comme un épisode quelconque de l'histoire d'Israël, mais comme l'inauguration de son bonheur définitif, le commencement de l'ère messianique. Aussi, lors de la sortie de Babylone, des miracles seront-ils opérés qui dépasseront et feront oublier ceux de l'Exode, XLIII, 16-18. Les descendants d'Abraham reviendront et de Babylone et de tous les pays où ils ont été dispersés, XLIX, 12; XLIII, 5-7; les païens eux-mêmes les ramèneront, XLIX, 22-23. Les infidélités d'Israël auront disparu comme un brouillard et seront pour toujours oubliées par Jahvé, XLIV, 22. Le Très-Haut lui jure, comme à Noé après le déluge, de ne plus s'irriter contre lui : plus tôt s'ébranleraient les montagnes que son alliance de paix conclue avec lui, LIV, 9-10, conformément « aux faveurs assurées à David », LV, 3. Israël sera dorénavant le peuple le plus heureux du monde. A l'abri de tous les dangers, ses enfants prospéreront sous la bénédiction de Jahvé comme une prairie le long des rivières, XLIV, 3-4. Rois et reines des nations seront à son service, XLIX, 22-23;

des peuples inconnus viendront de loin pour participer à son bonheur, XLIV, 5.

Comme Ézéchiel, le prophète relève que Jahvé accordera ce bonheur aux Israélites non pas à cause de leurs mérites, mais uniquement à cause de l'honneur de son nom; car si le peuple est purifié par l'exil, XLVIII, 10, il n'est pas encore parfaitement fidèle au service de son Dieu, de sorte que celui-ci l'appelle un serviteur aveugle et sourd, XLIII, 8; XLII, 18-23. Dès son origine, Israël a si souvent et si gravement fatigué et tourmenté son Dieu que, si Jahvé n'avait pas retenu sa colère, il l'aurait depuis longtemps exterminé. S'il l'exalte néanmoins, c'est à cause de son nom, XLIII, 25. Par la restauration d'Israël il veut plus que jamais manifester sa grandeur, montrer le néant des faux dieux et forcer les païens à se convertir. Déjà les victoires de Cyrus font trembler devant le Très-Haut les pays du monde les plus lointains, XLI, 4-5. La chute de Babylone sera la plus grande honte pour les idoles et pour ceux qui les adorent, XLIV, 6-20. Mais ce qui mettra le comble à la révélation de la gloire de Jahvé devant toute chair, ce sera le retour d'Israël à travers le désert, XL, 4-5; XLI, 20. Alors, quand Israël sera rétabli en Palestine, même les peuples les plus reculés de l'Afrique, les Éthiopiens, les Sabéens, les Égyptiens, viendront se prosterner devant lui et lui diront : « Seul tu as un Dieu, il n'en est point d'autres », XLV, 14-17. Les païens se convertiront et se consacreront à Jahvé, XLIV, 5; LV, 5. Dans sa bonté, Jahvé y invite toutes les extrémités de la terre, XLV, 22 sq. Ceux qui persisteront malgré tout dans leur idolâtrie, ainsi que ceux qui ont maltraité Israël, seront exterminés, XLI, 11-16; XLII, 13-15; XLIX, 25-26.

La restauration d'Israël sera donc la manifestation décisive de la puissance de Jahvé. Le règne de Dieu sur la terre sera enfin pleinement réalisé. Le but final de la création et de l'élection d'Israël sera définitivement atteint : tout genou fléchira devant Jahvé, XLV, 24. Non seulement les Israélites, mais aussi les païens adoreront le vrai Dieu, bien que ces derniers occupent dans le royaume de Dieu un rang inférieur. Plein d'enthousiasme à l'idée que la vraie religion sera répandue dans le monde entier, le prophète invite à plusieurs

reprises le ciel et la terre avec tout ce qu'ils renferment à louer Jahvé, XLII, 10 sq. ; XLIV, 23. Il les exhorte même à coopérer à la réalisation du salut par les paroles célèbres : *Rorate cæli desuper et nubes pluant justum*, etc., XLV, 8. (D'après l'hébreu il faut prendre *justum* dans le sens neutre : *la justice* et remplacer dans la seconde partie du verset *sauveur* par *salut.*)

Dans les textes qui contiennent ces prophéties sont enclavés quatre poèmes, XLII, 1-7; XLIX, 1-9ª; L, 4-9; LII, 13-LIII, 12, qui par leur forme et plus encore par leur contenu se détachent du contexte. Ils ont également trait au retour des Israélites de l'exil et au salut du monde tout entier; mais la manière dont la rédemption est réalisée se présente tout autrement. D'après les oracles précédents, le rétablissement d'Israël et la conversion des païens seront l'unique affaire de Jahvé, qui, en manifestant plus que jamais sa toute-puissance, ôtera d'un seul coup tout ce qui s'oppose à la réalisation du bonheur de son peuple et forcera les païens à se mettre à genoux devant sa majesté. Au contraire, dans ces quatre poésies, le salut est attribué à un personnage que Jahvé enverra spécialement dans ce but. Ce messager, qui est continuellement appelé *ebed Jahve* « le serviteur de Jahvé », accomplira sa tâche lentement et en surmontant avec beaucoup de peine bien des obstacles.

Il sera en premier lieu l'alliance de son peuple, c'est-à-dire l'intermédiaire entre Dieu et Israël. En cette qualité, il fera sortir les captifs de prison, XLII, 7; il aura « à rétablir les tribus de Jacob et à ramener les réchappés d'Israël », XLIX, 6, « à relever le pays, à partager les héritages dévastés », XLIX, 8. Mais cette œuvre « est insuffisante » pour le Serviteur, XLIX, 6. Il sera en outre « la lumière des nations » et leur apportera le droit, XLIX, 6, pour que le salut de Jahvé arrive jusqu'aux extrémités de la terre, XLIX, 6. Les pays les plus éloignés attendent sa doctrine, XLII, 4.

Le Serviteur sera initié à sa vocation par Jahvé lui-même comme un disciple par son maître, L, 4; jour par jour il recevra ses instructions. Il les communiquera aux hommes sans ostentation et sans violence. Il s'occupera surtout des malheureux pour les consoler, L, 4. Dans sa bonté il ne brisera pas le roseau cassé et n'éteindra pas la

mèche encore fumante, XLII, 3. Hélas! il ne rencontrera pas seulement des âmes désireuses d'entendre sa parole, mais aussi des adversaires qui chercheront à entraver son œuvre, à tel point qu'il sera tenté de dire qu'il se fatigue en vain et qu'il consume sa force pour rien, XLIX, 4. Ses ennemis le persécuteront et l'outrageront de la façon la plus cruelle et la plus ignominieuse et causeront finalement sa mort. En face de cet homme de douleurs, un moment les justes eux-mêmes ne sauront plus à quoi s'en tenir; ils le mépriseront et croiront qu'il est frappé par Dieu à cause de ses propres crimes. Cependant ils reconnaîtront en fin de compte que c'est uniquement pour les péchés de son peuple qu'il a souffert et qu'il en est devenu la victime expiatoire. Son châtiment donnera la paix aux autres, ses meurtrissures causeront leur guérison. Précisément par sa passion « l'œuvre de Jahvé prospérera », c'est-à-dire que le but pour lequel Dieu l'a envoyé sera atteint. Parce qu'il aura livré son âme à la mort, porté les fautes de beaucoup et intercédé pour les pécheurs, il reviendra à la vie, aura une grande prospérité et vivra de longs jours. Il aura, en outre, « sa part parmi les grands et partagera le butin avec les forts ». Ce qui veut dire : « Il deviendra un puissant dans l'histoire de l'humanité, un de ceux qui marqueront dans son développement, l'un des conquérants spirituels du monde. » *La Bible annotée*, I, 1, p. 251. Des rois et des peuples se lèveront et se prosterneront devant lui.

Il saute aux yeux que le Serviteur de Jahvé qui accomplit ainsi l'œuvre de salut est un individu. On ne comprend guère comment, au XIX^e^ siècle, tant d'exégètes ont pu tenter — et quelques-uns, p. e., Budde [1], le tentent encore — de l'identifier à Israël. Entre les deux il n'y a rien de commun que le nom. Dans quelques endroits du contexte des quatre chants, Israël porte également le titre de « Serviteur de Jahvé ». Pour tout le reste : caractère moral, rôle à jouer, relation avec Dieu, il y a entre les deux Serviteurs une différence du tout au tout. L'explication qui voit dans le Serviteur un sujet collectif est, comme le disait encore

1. Dans Kautzsch, t. II, 1922, p. 663.

récemment W. Staerk[1], une des aberrations les plus lamentables qui aient jamais eu lieu dans le domaine exégétique.

De la sainteté extraordinaire du Serviteur, de la tâche si vaste et si sublime qu'il lui appartient d'accomplir au sein de son peuple et dans le monde entier, il ressort qu'il est, de toute évidence, celui sur qui les prophètes ont souvent concentré leurs espérances eschatologiques : le Messie. Cependant un bon nombre d'exégètes modernes ne veulent pas identifier le Serviteur et le Messie. Ils s'y refusent parce que le prophète, en employant souvent le parfait, semble placer les souffrances du Serviteur dans le passé. Ils croient devoir en conclure que le Serviteur est un personnage qui a vécu avant le prophète, ou qui vient de mourir après avoir été son contemporain. Cet argument est loin d'être décisif. D'abord, bien des fois dans la littérature prophétique, le *perfectum propheticum* est employé pour décrire par anticipation un événement futur, XLVIII, 20-21; Ps., II, 7 sq. [2]; mais, de plus, dans les chants du Serviteur, surtout dans le quatrième, le point de vue auquel le prophète se place pour décrire l'œuvre du Serviteur est tantôt celui de l'avenir, de sorte qu'il présente le Serviteur comme une figure du passé, tantôt celui du présent quand il parle du Serviteur comme d'un personnage dont l'arrivée est attendue. Le prophète passe parfois de l'un à l'autre : ainsi, LII, 10-11; il décrit même la passion du Serviteur comme future, tandis que d'ordinaire il la suppose terminée [3]. C'est en vain que W. Rudolph [4] a essayé d'affaiblir sous ce rapport l'argumentation de Fischer. Une année après, W. Staerk l'a réfuté dans la même revue [5] et, particulièrement au sujet de l'*Ebed* du quatrième chant, est arrivé à la conclusion, sans doute exagérée, que les indications chronologiques à

1. *Zum Ebed Jahwe-Problem*, dans *Zeitschrift für die altt. Wissenschaft*, 1926, p. 243.

2. Voir d'autres exemples chez J. Fischer, *Wer ist der Ebed?* 1922, p. 60 sq.

3. Voir F. Feldmann, *Der Knecht Gottes in Isaias Cap. 40-55*, 1907, p. 188 sq., et surtout Fischer, *Wer ist der Ebed?* p. 61 sq.

4. *Der exilische Messias*, dans *Zeitschrift für die altt. Wissenschaft*, 1925, p. 90-114.

5. *Ibidem*, 1926, p. 242-260.

son sujet sont tellement vagues qu'on ne sait pas si le prophète a voulu dire : le Serviteur a déjà existé, ou il existe encore, ou bien il existera. Il s'ensuit que les temps de verbe employés par le prophète sont tout à fait favorables à l'interprétation messianique.

Celle-ci s'impose donc logiquement à quiconque n'est pas partisan de l'explication qui voit dans le *Ebed* une collectivité. Aussi ceux qui s'y refusent se livrent-ils à de vrais tours de force, plus fantaisistes l'un que l'autre. Successivement on a voulu voir dans le Serviteur : Moïse, David, Ozias, Ézéchias, Jéchonias, Zorobabel, Isaïe, Jérémie ou un personnage inconnu de différentes périodes. Un seul et même auteur, Sellin, a même changé trois fois d'avis sur ce point. En 1896 le Serviteur était pour lui Zorobabel, en 1901 Jéchonias, en 1922 Moïse. L'hypothèse la plus intelligible est encore celle des critiques qui prennent le Serviteur pour un contemporain du prophète, auquel celui-ci aurait conféré la dignité de Messie. Elle est identique à l'interprétation donnée par quelques exégètes des psaumes strictement messianiques.

Il faut donc maintenir que le Serviteur est le Messie. Ce n'est qu'à lui que le rôle de libérateur d'Israël et de législateur des païens a pu être attribué. De même que, dans la première partie du livre d'Isaïe, le Messie est présenté comme Sauveur au milieu du danger assyrien, ainsi, dans la seconde partie, il est donné comme un second Moïse, qui, à la fin de l'exil, reconduira son peuple en Palestine et l'y rétablira. D'autre part, le Messie apparaît ici sous un aspect tout nouveau. Il n'est pas décrit comme un prince davidique qui établit le royaume de Dieu en conquérant irrésistible, mais comme un homme éminemment saint et sage, contredit et persécuté, qui souffre et meurt pour expier les crimes de ses frères et accomplit ainsi leur salut. Par ces quatre chants un élément est introduit dans le messianisme qui était jusqu'ici complètement inconnu, et qui diffère beaucoup de toutes les conceptions rendues familières par les autres prophéties[1].

Cette différence se fait particulièrement sentir quand on compare les oracles de ces quatre chants avec ceux du

1. W. Rudolph, *ibidem*, 1926, p. 260.

contexte; car, ainsi que nous l'avons déjà relevé, d'après ces derniers, le salut ne s'accomplira pas seulement avec rapidité et sans obstacle, mais aussi uniquement par Jahvé, à tel point qu'il ne semble pas y avoir de place pour un Messie médiateur. Il s'ensuit que les quatre chants n'ont pas toujours fait partie d'Is., XL-LV. Bien que tous ceux qui identifient le Serviteur avec Israël prétendent, pour soutenir leur thèse, que ces quatre morceaux sont des parties intégrantes et primitives du Deutéro-Isaïe et que des exégètes catholiques, notamment les PP. Condamin et Hontheim et M. van Hoonacker, aient entrepris de le prouver par les règles de la métrique hébraïque, il paraît difficile de les maintenir dans le texte original. Existaient-ils au moment où les prophéties de XL-LV furent composées ou prirent-ils naissance seulement après coup? On ne saurait le dire; mais il n'y a aucune nécessité de supposer deux auteurs différents pour les deux groupes de textes.

Tel est le messianisme d'Isaïe, XL-LV. Les problèmes en sont aussi difficiles que les idées sublimes. S. A. Cook [1] a écrit de ces chapitres qu'ils contiennent la partie la plus profonde de tout l'Ancien Testament, et que les quatre chants sur le Serviteur de Jahvé en représentent le point culminant. Ce jugement est l'exacte expression de la vérité.

2° *Les chapitres XIII-XIV, XXXIV-XXXV.*

Aux chapitres XL-LV du livre d'Isaïe il faut rattacher deux morceaux qui les précèdent : XIII-XIV, 23, et XXXIV-XXXV. Ils reflètent la même situation et sont animés du même esprit que les chapitres XL-LV. Par rapport à leur contenu messianique, ils se rangent parmi les plus vigoureuses et les plus magnifiques descriptions du jour de Jahvé, en tant qu'il signifie le jugement des peuples et le salut d'Israël.

Le premier correspond tout à fait aux aspirations des exilés qui voudraient voir Babylone détruite et son roi détrôné afin de pouvoir rentrer dans leur patrie. Le prophète s'est fait leur interprète. Encore une fois la chute de la capitale païenne et le retour d'Israël ne sont pas pour lui

1. *The Cambridge ancient history*, 1925, t. III, p. 489.

de simples événements historiques, mais la manifestation définitive de Jahvé.

Au premier plan se trouve la destruction de Babylone par les Mèdes, XIII, 17. On voit l'armée ennemie arriver d'un pays lointain, XIII, 5; on entend le bruit qu'elle fait sur les montagnes, XIII, 4. Avant l'attaque Jahvé la passe en revue, XIII, 4. Elle va rendre « Babylone, la perle des royaumes, l'orgueilleuse parure des Chaldéens, semblable à Sodome et à Gomorrhe », XIII, 19-22; XIV, 22-23.

Mais l'effondrement de Babylone n'est pour le prophète qu'un épisode du jugement universel du monde. « Le jour de Jahvé est proche; il vient comme une tempête de la part du Tout-Puissant », XIII, 6. La terre sera changée en désert et les pécheurs en seront exterminés, XIII, 9, 11. Les orgueilleux surtout seront abaissés et punis, XIII, 11. Par suite de la terreur qui régnera partout, « tous les bras deviendront lâches et tous les cœurs seront glacés », XIII, 7. Les hommes erreront comme des gazelles effarouchées et comme des brebis égarées, XIII, 14. Ils seront tués en si grand nombre qu'ils deviendront plus rares que l'or fin, XIII, 12, 15-16. En même temps « les astres du ciel et les Orions ne donneront plus leur lumière; le soleil s'obscurcira à son lever et la lune ne fera plus briller sa lumière », XIII, 10. Les cieux seront ébranlés et la terre tremblera, par la colère de Jahvé des armées, au jour de son ardente colère, XIII, 13.

Le but de ce bouleversement du monde et de ce châtiment des peuples est le salut d'Israël. Jahvé aura de nouveau pitié de lui et le rétablira dans sa terre, XIV, 1. Alors « les étrangers se joindront à lui et s'attacheront à la maison de Jacob », XIV, 2. Beaucoup de païens donc, frappés d'étonnement à la vue du rétablissement miraculeux de ce peuple, se convertiront et seront admis à sa communauté religieuse. En retour de l'oppression qu'ils ont fait peser sur les Israélites, ils les ramèneront en Palestine et y seront leurs serviteurs et leurs servantes, XIV, 2.

Plus encore que le premier morceau, XIII, 1-XIV, 23, le second, XXXIV-XXXV, rappelle les chapitres XL-LV : XXXV, 4 contient des expressions qui sont sans doute empruntées à LX 9-10. L'auteur de XXXIV-XXXV semble souvent, pour

l'intelligence de son exposé, supposer la connaissance de XL-LV, de sorte qu'il se contente parfois d'allusions [1].

Comme les chapitres XIII et XIV sont un poème sur la chute de Babylone, ainsi les chapitres XXXIV et XXXV sont un poème sur la destruction d'Édom, qui, en 586, a aidé Babylone d'une façon si ignominieuse. Tout le chapitre XXXIV est consacré à la description de la dévastation du pays et à l'extermination de la nation édomite. Dans sa haine contre eux, le prophète ne peut trouver assez de mots et de comparaisons pour exprimer que c'en sera fait d'eux pour toujours. Le glaive de Jahvé, qui descendra sur Édom pour y faire une grande tuerie, ruissellera de sang, XXXIV, 5-6. Le sol du pays deviendra du soufre, XXXIV, 9. Les ronces, les orties et les chardons pousseront dans ses palais et forteresses, XXXIV, 13. Les bêtes sauvages et les démons remplaceront les anciens habitants, XXXIV, 13.

Cette punition d'Édom n'est, comme tout à l'heure celle de Babylone, qu'un trait particulier du grand jugement des nations. Le prophète l'indique dès le commencement. Il invite tous les peuples et toute la terre à entendre ce qu'il va publier; « car Jahvé est indigné contre toutes les nations..., il les livrera à la « tuerie », XXXIV, 1-2. Les montagnes ruisselleront de leur sang, XXXIV, 3. « Les cieux seront roulés comme un livre et toute leur armée tombera comme tombent les feuilles de la vigne et du figuier », XXXIV, 4.

En opposition avec ce sombre tableau du cataclysme du monde et de la ruine d'Édom, le prophète décrit tout à coup et sans transition la venue de Jahvé pour délivrer et glorifier son peuple. Avec des couleurs splendides, il dépeint surtout le retour de l'exil à travers le désert. Celui-ci sera transformé en paradis. Il fleurira et recevra la brillante parure du Liban, du Carmel et de Saron, XXXV, 1-2. Son sol aride se changera en fontaine, XXXV, 7. Il y aura une route qui sera aussi sainte que sûre; car aucun impur n'y passera et aucune bête féroce ne s'y montrera, XXXV, 8-9. Toute cette transformation aura lieu parce que la

1. Sous ce rapport la comparaison entre XXXV, 6b, 7, et XLI, 8; XLIII, 19-20; XLVIII, 21; XXXV, 9 et LI, 10; XXXV, 8 et XL, 3-4; XLIII, 19, est instructive. Voir Feldmann, t. II, p. 410.

gloire de Jahvé s'y révélera, XXXV, 2. Il viendra personnellement pour sauver et ramener son peuple, XXXV, 4.

C'est pourquoi les exilés doivent se réconforter et se réjouir, XXXV, 3-4. Quand Jahvé arrivera, « les yeux des aveugles et les oreilles des sourds s'ouvriront, le boiteux bondira comme un cerf et la langue du muet éclatera de joie », XXXV, 5-6. Durant le voyage à travers le désert, « les simples mêmes ne s'égareront pas », XXXV, 8. Eux, les rachetés de Jahvé, arriveront tous à Sion; « ils y entreront avec des cris de triomphe ». « Une joie éternelle couronnera leur tête; la joie et l'allégresse seront leur part; la douleur et le gémissement s'enfuiront. » XXXV, 10.

3° *Les chapitres LVI-LXVI.*

Autant les chapitres Is., XL-LV forment un tout homogène, où se reflète nettement le temps qui précéda immédiatement la chute de Babylone, autant la fin du livre apparaît comme une masse disparate, dont les morceaux supposent une situation différente de celle des oracles de XL-LV, et la présentent sous différents aspects, alors que les précédents oracles la supposent toujours identique. Déjà pour cette raison l'opinion des exégètes qui placent ces onze chapitres dans un seul et même milieu, au point de vue historique et géographique, ne peut se justifier. C'est ainsi que Duhm et, sur ses traces, Marti, Cornill, Steuernagel, Gautier les datent du temps qui précéda Néhémie et Esdras, donc vers le milieu du v^e^ siècle, et Feldmann[1], de l'époque exilienne. Mais la première tentative se heurte au fait que les prétendues allusions au milieu du v^e^ siècle n'existent pas, la seconde à l'impossibilité, ou tout au moins à l'extrême difficulté, que du reste Feldmann reconnaît lui-même pour LVI, 9-LVII, 13; LIX, de faire cadrer toutes les parties avec le temps exilien. Il ne reste donc qu'à classer avec Budde, Sellin, Kittel, les textes d'après les circonstances avec lesquelles ils sont en harmonie. Ces circonstances ne sont pas toujours aussi faciles à déterminer que celles de XL-LV. Il faut, nous semble-t-il, penser pour LVII, 14-21; LVIII; LIX, 15^d^-21; LX-LXV au temps qui précède, et pour LVI, 1-8; LXVI, 5-25, au temps qui suit

1. T. II, p. 14, 195, 203-224.

le retour, et, parmi ces derniers textes, distinguer entre ceux qui sont rapprochés des oracles d'Aggée et de Zacharie et ceux qui voisinent avec les prophéties de Malachie.

Puisqu'on doit répartir ainsi les textes, il en résulte que les prophéties messianiques qui y sont contenues forment, au lieu d'un tableau harmonieux, une mosaïque multicolore dont on doit étudier une à une les différentes pièces.

Tout d'abord il faut fixer notre attention sur celles qui sont encore des oracles exiliens.

1. Les chapitres LX-LXII ressemblent beaucoup, pour le contenu et le style, aux chapitres XL-LV et appartiennent, en raison surtout de la vibrante attente du salut qui s'y exprime, à la même situation. L'auteur s'y adresse aux exilés pour leur annoncer la délivrance et le retour, en des termes qui rappellent absolument XL, 3 sq.; XLV, 13; XLVIII, 20, etc. Plusieurs critiques les attribuent au même auteur et le P. Condamin les a même réunis avec les chapitres LIV-LV, comme ayant primitivement formé un seul grand poème.

Ces trois chapitres contiennent le tableau le plus brillant et le plus célèbre de la gloire finale de Jérusalem et du bonheur de ses habitants. Quand l'heure du salut arrivera, Sion sera illuminée par l'apparition de Jahvé. Elle resplendira alors d'une façon si merveilleuse que, tout autour, la terre semblera plongée dans les ténèbres, et qu'attirés par sa clarté les peuples, rois en tête, afflueront vers elle, tandis que les Israélites dispersés reviendront, LX, 1-4. En même temps les richesses des pays et des mers seront transportées à Jérusalem : les Arabes inonderont la ville de leurs chameaux et de leurs troupeaux, et les vaisseaux venant de Tharsis s'approcheront de la côte palestinienne comme les pigeons de leur colombier, LX, 5-9; LXI, 6. Les étrangers rebâtiront les murs de la ville, dont les portes resteront continuellement ouvertes, pour que les trésors du monde y puissent être apportés sans interruption, LX, 10-11 [1]. Les étrangers cultiveront aussi les vignes et les champs des Israélites et paîtront leurs troupeaux, LXI, 5. Tandis qu'eux,

1. Le ℣. 12 est une glose.

les Israélites, occuperont parmi les païens le rang qu'ont eu autrefois les prêtres chez eux, LXI, 5-6, les rois eux-mêmes les serviront, LX, 10. Sion « boira le lait des peuples et sucera le sein des royaumes » (dans le texte on lit « rois »), LX, 16.

Dans la ville ainsi reconstituée, la paix, la justice et le bonheur régneront à jamais, LX, 17-18. Ses habitants seront tous saints et se multiplieront à tel point que le petit deviendra un grand peuple, LX, 21-22. Jérusalem deviendra la gloire de tout l'univers, LX, 15; LXII, 7. Jahvé l'aimera comme un jeune homme aime sa fiancée, LXII, 5. Elle n'aura plus besoin ni du soleil ni de la lune : Jahvé sera sa lumière éternelle, LX, 19-20. Les jours de deuil auront pris fin, 20, et les Israélites posséderont le pays pour toujours, LX, 21.

2. Le psaume formé par LXIII, 7-LXIV, 11, exprime d'une manière touchante l'espérance messianique. Dans le passé les Israélites ont reçu beaucoup de bienfaits de Jahvé, bien qu'ils en fussent indignes, LXVI, 5-6, et qu'ils l'eussent irrité et affligé tant de fois, LXIII, 10, à tel point qu'ils se trouvent maintenant dans le malheur et que Jérusalem et le temple sont détruits, LXIII, 10; LXIV, 9-10[1]. Mais Jahvé, dans sa bonté, ne les abandonnera pas non plus maintenant, LXIV, 7, 11. Dans cette conviction ils lui adressent des appels pressants, le priant de se tourner de nouveau vers eux, de déchirer les cieux et de descendre sur la terre pour y faire des merveilles inattendues, pour les sauver de leurs ennemis et faire trembler les peuples devant eux, LXIII, 17, 19; LXIV, 1-2.

3. Le chapitre LXV pourrait être la réponse à la prière précédente. Il semble en effet, refléter la même situation[2].

1. Ces versets montrent que la situation à laquelle ils se réfèrent est tout à fait celle de l'exil (Feldmann, Budde), et non celle du temps postexilien (Sellin, Cheyne, Duhm).

2. D'après 9, 11, 18, les Israélites ne paraissent pas être revenus en Palestine, et Jérusalem ainsi que le temple ne semblent pas encore reconstruits (Budde, Feldmann); d'autre part, tout indice manque pour dire, comme Duhm et ses partisans l'ont prétendu, que les accusations des versets 1-15 visent les Samaritains du temps d'Esdras et de Néhémie.

Jahvé y dit à son peuple qu'il n'est pas responsable de sa misère actuelle. Continuellement il a étendu ses mains vers lui pour le recevoir. Mais ce peuple l'a sans cesse irrité, surtout par son idolâtrie et continue partiellement encore en exil à pratiquer ce culte infâme, 11-12. C'est pourquoi il fera venir sur eux le glaive auquel tous les coupables succomberont, 12. Par contre, les vrais serviteurs de Jahvé seront sauvés, 8, et formeront une race nouvelle qui héritera des montagnes de la Terre sainte, 9. Là ils jouiront d'un bonheur unique. Jahvé créera pour eux un ciel nouveau et une terre nouvelle, 17, et fera de Jérusalem une ville d'allégresse, et d'Israël un peuple de joie pour toujours, 16. Le bruit des sanglots et des cris ne sera plus jamais entendu.

4. Is., LVII, 14-21 semble être une invitation au retour, adressée, après le premier rapatriement, à ceux qui sont encore à Babylone. L'exhortation, XL, 1, de frayer un chemin y est répétée. Dieu, après avoir été irrité un moment contre son peuple, le guérira et le consolera. Il donnera la paix à ceux qui sont loin comme à ceux qui sont près, promesse qui ne s'explique jamais mieux que si on pense à ceux qui sont déjà arrivés à Jérusalem et à ceux qui séjournent encore sur les fleuves de Babylone [1].

5. Is., LVIII. — Au peuple qui, après le retour attend pour bientôt la réalisation parfaite du salut et qui croit la mériter par des pratiques extérieures, surtout par le jeûne, Dieu fait savoir que seule l'observation des lois morales l'en rendra digne. Cette vraie sainteté fera poindre la lumière de son bonheur comme l'aurore, 8-10. Israël deviendra semblable à un jardin bien arrosé; il rebâtira ce qui est tombé en ruines, 12, et jouira de nouveau de l'héritage de son père Jacob, 14 [2].

6. Is. LIX, 15^{b}-21, et LXIII, 1-6 [3].

1. La réprimande, LVI, 9-LVII, 13, qui précède cet oracle est peut-être préexilienne.

2. Les expressions employées pour exprimer le bonheur attendu sont générales; mais elles font pourtant penser davantage à l'époque qui suivit le retour qu'à celle qui le précède, étant donné surtout que celui-ci n'est nulle part en perspective.

3. Tout moyen fait défaut pour fixer la date de ces deux morceaux. Si le premier formait la suite de ce qui précède, il appartiendrait

Le contenu en est très dramatique. D'abord nous voyons Jahvé revêtir son armure comme un guerrier — la justice est sa cuirasse, le casque du salut est sur sa tête, la vengeance lui sert de cotte de mailles — puis descendre sur la terre pour attaquer ses ennemis et remplir d'épouvante les peuples de l'Orient aussi bien que ceux de l'Occident. Ensuite nous le voyons revenir d'un terrible carnage qu'il a fait au milieu des païens. Il les a piétinés dans sa fureur comme un homme qui au pressoir foule les raisins, de sorte que son vêtement est tout rouge de sang. Le but de ce jugement des nations est le salut d'Israël; Jahvé viendra finalement à Sion en Sauveur pour renouveler son alliance, LIX, 20-21.

7. Is., LVI, 1-8; LXVI, 5-25. — Dans la troisième partie d'Isaïe il y a deux textes importants, dont la situation historique semble être tout à fait celle de l'époque qui suivit les oracles d'Aggée et de Zacharie.

Aux termes du premier, LVI, 1-8, les dispersés d'Israël seront de plus en plus rassemblés; d'après les *v.* 5 et 7, le temple existe de nouveau et, d'après 8, le retour a déjà eu lieu. C'est une magnifique prophétie messianique : le salut est proche, il faut plus que jamais se rendre digne de la grâce de Dieu par la pratique de la justice. Le salut ne sera pas uniquement réservé aux Israélites. Si les étrangers observent les lois d'Israël, Jahvé les conduira à sa sainte montagne, les réjouira dans sa maison et y acceptera avec complaisance leurs sacrifices; car le temple s'appellera « maison de prière pour tous les peuples ».

En lisant le second texte, LXVI, 5-25, on est d'abord bien embarrassé pour déterminer la situation qu'il reflète. Les

au temps de Malachie; car dans LIX, 1-15[a], comme dans les discours de ce prophète, l'impiété et l'immoralité sont présentées comme un obstacle au salut d'Israël; mais au lieu de lire dans la suite, LIX, 15[b] sq., la menace que Jahvé viendra punir son peuple, nous apprenons que le Très-Haut assouvit sa colère contre les païens. Ainsi LIX, 1-15[a] et LIX, 15[b]-21, ne forment donc pas une unité, comme Duhm et Feldmann le prétendent. Nous les séparons avec Cheyne et Budde. Le second oracle, LXIII, 1-6, est tout a fait parallèle à LIX, 15[b]-21, et Budde y voit avec quelque raison la suite de ce premier oracle. Nous aussi, nous les réunissons pour les placer à la fin du premier groupe des oracles du « Trito-Isaïe ».

quatre premiers versets du chapitre supposent clairement le temple comme non existant, tandis que les ℣. 6-17, surtout à cause de 6, font penser le contraire. D'autre part, la parenté entre les expressions et les idées qui ressort spécialement, comme le relèvent Duhm et Feldmann, de la comparaison de 2 avec 5, de 3 avec 5, 6, 14, semble prouver l'unité des deux parties LXVI, 1-4 et 5-16. Pour cette raison Duhm et ses partisans ont, d'une manière très ingénieuse, compris 1-4 du temple que les Samaritains voulaient construire à l'époque de Néhémie, et 5-17 du temple de Jérusalem, achevé depuis 516, et ont placé ce texte comme les précédents vers 450. La manière cependant dont la construction du nouveau temple est blâmée par Jahvé, 1-4, et dont les adversaires des Israélites sont désignés — ils sont appelés frères, 5 — exclut cette hypothèse. Voir Budde et Feldmann. Il ne reste donc qu'à attribuer ou bien avec Dillmann et Feldmann l'ensemble à l'époque exilienne, ou bien à distinguer avec Budde deux morceaux différents appartenant l'un à l'époque qui précède, l'autre à celle qui suit la construction du temple. La première tentative se heurte nécessairement au ℣. 6, de sorte qu'il faut choisir la seconde. Les ℣. 5-16 doivent donc trouver leur place après Aggée et Zacharie. La poésie qu'ils contiennent est suivie d'un morceau en prose, 17-25.

Les deux oracles de ce second morceau décrivent le jugement final qui apportera le châtiment aux impies et le bonheur aux fidèles. Dans le premier, le prophète s'adresse à ceux qui ridiculisent l'espérance messianique des fidèles, 5; il leur annonce que Jahvé doit venir avec fracas du temple, 6, et sévir comme le feu et l'ouragan contre toute chair, 15-16, pour punir ses ennemis et achever infailliblement l'œuvre commencée de la restauration, 7-10. Que Jérusalem et ceux qui l'aiment se réjouissent, 10. Les élus y seront rassasiés de consolation et abreuvés de délices, 11-12; Jahvé versera sur elle la paix comme un fleuve et la gloire des nations comme les flots d'un torrent, 12.

Dans la seconde prophétie, Jahvé s'adresse d'une façon abrupte à ceux qui, même après l'exil, l'offensent par des pratiques idolâtriques. Il viendra pour les punir et pour juger en même temps toutes les nations qu'il rassemblera

devant lui, 17-18. Comme on lit, au verset suivant, que les païens survivants seront envoyés aux peuples les plus lointains qui n'ont pas encore entendu parler de Jahvé pour y publier la gloire de Dieu, l'expression « toutes les nations » ne peut se rapporter qu'aux nations voisines d'Israël. Le premier message, apporté par les représentants de ces pays limitrophes à toutes les races de l'univers, sera celui du retour de tous les Israélites, qui « à cheval, en voiture, en litière, sur des mulets et des dromadaires, seront ramenés en offrande », 20. Le second effet sera la conversion des païens parmi lesquels Jahvé choisira des prêtres et des lévites, 21.

Jahvé révèle enfin que la race et le nom des Israélites dureront aussi sûrement que doivent subsister les cieux nouveaux et la terre nouvelle qu'il créera. Chez eux, à Jérusalem, toute chair viendra régulièrement pour célébrer les fêtes et se prosterner devant Jahvé. En dehors de la ville ils auront un spectacle affreux; ils verront les cadavres des hommes qui s'étaient révoltés contre Dieu, continuellement « rongés par les vers et grillés par le feu », 22-24.

J. Himpel, *Ueber Jesaia c. 40-66*, dans *Tübinger theologische Quartalschrift*, 1878, p. 294 sq., 463 sq.; J. Ley, *Historische Erklärung des zweiten Teils des Jesaia*, 1893, *Die Bedeutung des Ebed-Jahve im zweiten Teil des Propheten Jesaia*, dans *Studien und Kritiken*, 1899, p. 163 sq.; G. H. Dalman, *Jesaia 53*, 1891, 2e éd., 1914; M. Schian, *Die Ebed-Jahwe-Lieder in Jesaias 40-66*, 1895; E. König, *Deuterojesajanisches*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1898, p. 895 sq., 937 sq.; E. Sellin, *Serubbabel*, 1898, *Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde, Teil I : Der Knecht Gottes bei Deuterojesaia*, 1901, *Das Rätsel des deuterojesajanischen Buches*, 1908; L. Laue, *Die Ebed-Jahwe-Lieder im II. Teil des Jesaia*, 1898; A. Bertholet, *Zu Jesaja 53*, 1899; R. Kittel, *Jesaja 53 und der leidende Messias im Alten Testament*, dans *Zur Theologie des A. T., Abt. II*, 1899; G. Füllkrug, *Der Gottesknecht des Deutero-Jesaja*, 1899; K. Budde, *Die sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahwes in Is. 40-55*, 1900; C. H. Cornill, *Die neueste Litteratur über Jes. 40-66*, dans *Theologische Rundschau*, 1900, p. 409 sq.; H. Roy, *Israel und die Welt in Jesaja*, 40-55, 1903; A. Zillesen, *Israel in Darstellung und Beurteilung Deuterojesajas (40-55)*, dans *Zeitschrift für die altt. Wissenschaft*, 1904, p. 251 sq.; A. Maecklenburg, *Ueber die Auffassung der Berufstätigkeit des Ebed-Jahwe, des Berufsleidens des Ebed-Jahwe*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1905, p. 313 sq., 483 sq.; J. Hontheim, *Bemerkungen zu Is. 40, 41, 42*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1906, p. 159 sq., 361 sq., 742 sq.; F. Feldmann, *Der Knecht Gottes in Isaias Cap. 40-55*, 1907; Protin, *Le Messie souffrant dans*

la pensée juive, dans *Revue augustinienne*, 1907, p. 5 sq.; Workmann, *The servant of Jehovah*, 1907; Margoliouth, *Recent exposition of Isaiah LIII*, dans *The Expositor*, 1908, p. 59 sq.; A. Condamin, *Le Serviteur de Jahvé*, dans *Revue biblique*, 1908, p. 162 sq.; A. van Hoonacker, *L'Ebed Jahvé*, *ibidem*, 1909, p. 498 sq.; suite de la controverse entre A. Condamin et A. van Hoonacker, *ibidem*, 1910, p. 200 sq., 557 sq., 1911, p. 107 sq., 279 sq.; R. H. Kennet, *The Servant of the Lord*, 1911; E. Ziemer, *Jesaias 53 in der neueren Theologie*, 1912; S. L. Brown, *Introduction to the study of Isaiah*, 40-66, dans *The Interpreter*, 1910-11, p. 397 sq.; A. W. Blunt, *The « Servant » Passages in Deutero-Isaiah*, *ibidem*, 1911-12, p. 184 sq.; A. Boegner, *A propos d'Ésaïe, LIII*, dans *Revue de théologie*, 1912, p. 368 sq.; S. Œttli, *Der Prophet Jesaja, 40-66*, 1913; W. Stärk, *Die Ebed-Jahwe-Lieder in Jesaja 40-66*, 1913; H. Gressmann, *Die literarische Analyse Deuterojesaias*, dans *Zeitschrift für die altt. Wissenschaft*, 1914, p. 254 sq.; Klostermann, *Zur Erklärung der Buches Jesaja*, dans *Theologisches Literaturblatt*, 1914, p. 506 sq.; Fr. Feldmann, *Das Frühere und das Neue*, dans *Sachaufestschrift*, 1915, p. 161 sq.; J. Fischer, *Isaias, 40-55, und die Perikopen vom Gottesknecht*, 1916, *Wer ist der Ebed?*, 1922; Fr. Prætorius, *Bemerkungen zu den Gedichten vom Knechte Jahves*, dans *Zeitschrift für die altt. Wissenschaft*, 1916, p. 8 sq.; Fr. Zorell, *Das vierte Ebed-Jahve-Lied*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1916, p. 140 sq.; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah, chapters XL-LXVI*, 1918; G. Beer, *Die Gedichte vom Knechte Jahves in Jes. 40-55*, dans *Baudissinfestschrift*, 1918, p. 33 sq.; J. Calès, *Les Psaumes, Is., LIII, Ez., XXIX-XXXII*, dans *Recherches de science religieuse*, 1919, p. 102 sq.; M. Brückner, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland*, 1920; P. Volz, *Jesaja. LIII*, dans *Buddefestschrift*, 1920, p. 180 sq.; J. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, dans *Revue biblique*, 1920, p. 26 sq., 1923, p. 59 sq., 1927, p. 5-24, 161-179; H. Gunkel, *Ein Vorläufer Jesu*, 1921; Bleeker, *Over inhoud en vorsprong van Israëls heilsverwachting*, 1921; S. Mowinckel, *Der Knecht Jahwäs*, 1921; D. Baron, *The servant of Jehovah, an exposition of Is. 53*, 1922; W. H. Turton, *The passion prophecy in Isaiah* (52, 13-53, 12) dans *Bibliotheca Sacra*, 1922, p. 72 sq.; E. Sellin, *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, c. IV : *Die Mosetradition bei Deuterojesaja*, 1922; F. Prætorius, *Die Gedichte des Deuterojesaias*, 1922; F. Böhl, *Det Knecht des Heeren in Jezaja LIII*, 1923; L. Köhler, *Deuterojesaja (Jes. 40-55) stilkritisch untersucht* ,1923; Haller, *Das Judentum, Geschichtsschreibung, Prophetie und Gesetzgebung nach dem Exil*, 1925; J. Marty, *Les chapitres LVI-LXVI du livre d'Ésaïe traduits et commentés*, 1926; Reuben-Levy, *Deutero-Jesajah*, 1925; A. Guillaume, *The servant poems in the Deutero-Isaiah*, dans *Theology*, 1926, p. 2 sq., 63 sq.; H. W. Robinson, *The cross of the Servant, a study of Deutero-Isaiah*, 1926; A. Loisy, *La consolation d'Israël (second Isaïe). Traduction nouvelle avec introduction et notes*, 1927; W. Rudolph, *Der exilische Messias. Ein Beitrag zur Ebed-Jahve-Frage*, dans *Zeitschrift für die altt. Wissenschaft*, 1925, p. 90 sq.; W. Stärk, *Zum Ebed-Jahve-Problem*, *ibidem*, 1926, p. 242 sq.; Sellin, *Hosea und das Martyrium des Mose*, *ibidem*, 1928, p. 26 sq.;

W. Rudolph, *Die Ebed-Jahve-Lieder als geschichtliche Wirklichkeit*, *ibidem*, 1928, p. 156 sq.

§ 3. *Aggée.*

Toutes les magnifiques promesses de la seconde partie d Isaïe ont vivement entretenu chez les exilés l'espérance en l'avenir glorieux de leur nation. La ferme conviction qu'elles allaient se réaliser bientôt les a surtout engagés à retourner en Palestine. Pour réinstaller le culte, ils ont aussitôt construit l'autel des holocaustes et, la seconde année (536), jeté les fondements du temple. Mais bientôt, par suite des hostilités des voisins et des mauvaises moissons, ils furent aux prises avec la plus grande misère, et en outre tellement découragés de ce que le salut messianique tardait à venir, qu'ils suspendirent complètement les travaux de la reconstruction du sanctuaire. En 520, deux prophètes, Aggée et Zacharie, réveillèrent leur zèle précisément par de nouvelles promesses messianiques.

Aggée, en quatre oracles laconiques et précis, leur fit d'abord savoir que le retard du salut, ainsi que les souffrances et les privations actuelles, étaient uniquement dus à leurs péchés, surtout à leur négligence pour la maison de Dieu, I, 2-11. Par suite de ces exhortations, les Israélites, sous la direction du gouverneur Zorobabel et du grand prêtre Josué, reprirent les travaux.

Quelques semaines plus tard, à cause de la déception provoquée par la comparaison du nouvel édifice avec le temple de Salomon, Aggée fit une seconde fois entendre sa voix pour encourager et rassurer ses compatriotes. Il leur dit que « sous peu », II, 6, Jahvé ébranlerait le ciel et la terre, la mer et le continent ainsi que les nations; alors les trésors de tous les peuples seraient apportés à Jérusalem pour orner le nouveau temple, qui deviendrait par là plus glorieux que l'ancien, II, 1-9. L'indication chronologique « sous peu » est en hébreu exprimée par « encore une fois, bientôt cela », en grec seulement par « encore une fois ». Tandis que van Hoonacker préfère la leçon des LXX et regarde « sous peu » comme une glose, Smend, Wellhausen, Marti, Nowack, Kittel prennent — avec plus de raison, nous semble-t-il — « encore une fois » pour une addition.

Dans tous les cas, *ahat*, que van Hoonacker traduit par « la prochaine fois », a plutôt, comme Marti le remarque justement, le sens de « d'un coup », « tout à coup », et la proximité du bouleversement est clairement indiquée dans le quatrième oracle par la promesse que Zorobabel y sera sauvé.

Comme, sur ces promesses, les Israélites travaillèrent avec ardeur au temple, le prophète leur annonça, deux mois plus tard, que Jahvé bénit dès maintenant leurs champs, II, 10-13, et adressa surtout un oracle magnifique à Zorobabel : « Quand il ébranlera l'univers et quand il renversera les trônes, les chars, les chevaux et les cavaliers des royaumes », Jahvé protégera son serviteur Zorobabel et lui donnera une position éminente: il fera de lui « comme un anneau à cachet », c'est-à-dire, selon la remarque de Sellin, son vizir dans son royaume, II, 21-23. Ce rôle Zacharie allait le déterminer encore davantage.

§ 4. *Zacharie.*

1° *Les chapitres I-VIII.*

Ce qu'Aggée annonçait ainsi d'une manière brève et sobre, Zacharie, dans le même dessein et à la même époque, le développa avec une imagination exubérante. Dans les huit célèbres visions qu'il eut en la nuit du 24 février 519, il donna aux espérances messianiques une expression toute nouvelle et un éclat particulièrement brillant.

D'abord il aperçoit, dans une vallée couverte de myrtes, des cavaliers célestes revenir d'une course à travers la terre; il les entend rapporter à « l'ange de Jahvé » qui les avait envoyés qu'il y a partout repos et tranquillité. Parce que cet état est contraire à celui de bouleversement qu'Aggée avait prédit comme inauguration du temps messianique, l'ange de Jahvé, qui est en même temps le gardien de Jérusalem et de Juda, intercède auprès de Dieu pour ses protégés. Immédiatement il est autorisé à publier la nouvelle consolatrice que, malgré l'apparence contraire, le Seigneur brûle de zèle pour Jérusalem et Sion, et qu'il est mécontent des nations; le temple, la Ville sainte et toutes les

autres villes seront rebâties et déborderont d'opulence, I, 14-17.

En second lieu, Zacharie voit quatre cornes brisées par quatre forgerons : elles représentent le monde païen abattu à tel point qu'il ne pourra plus nuire à Israël, I, 18-21 (hébr., II, 1-4).

Ensuite apparaît au prophète un jeune homme, qui, un cordeau en main, court pour mesurer la Jérusalem future; un ange l'arrête en lui annonçant que Jérusalem n'aura plus besoin de mur, parce que d'une part les hommes et les animaux y seront tellement nombreux que toute enceinte serait trop étroite, parce que d'autre part Jahvé lui-même entourera la Ville sainte comme d'une muraille de feu, tout en faisant paraître sa gloire au milieu d'elle, II, 1-6[a] (hébr., 5-10[a]). A cette vision sont rattachées, probablement après coup par le prophète lui-même, les exhortations suivantes : Que les Israélites dispersés dans le monde, surtout ceux qui se trouvent encore à Babylone, se hâtent de revenir. Que l'on se réjouisse parce que Jahvé viendra demeurer au milieu de Jérusalem, entouré non seulement des Israélites, mais aussi de nombreux peuples qui se rallieront à lui. Que toute l'humanité se taise; car déjà le Seigneur s'apprête à quitter le ciel et à venir sur la terre, II, 6[b]-13 (10[b]-17).

Par la quatrième et la cinquième vision — le texte primitif en est modifié par des paroles postérieures de Zacharie et par des gloses — il est révélé au prophète que les deux chefs de la nouvelle théocratie qui sera incessamment établie, savoir le grand prêtre Josué et le prince royal Zorobabel, jouiront d'une protection spéciale de la part de Jahvé. Zacharie aperçoit d'abord le grand prêtre placé en habit souillé devant le tribunal de l'ange de Jahvé et accusé par le diable. Mais, au lieu d'être condamné, Josué est revêtu d'habits de fête et reçoit la mission de gérer les affaires du temple, et le droit de prendre rang parmi les anges, III, 1-8[a]. Tout de suite après, Zacharie apprend que la position privilégiée de Josué est partagée par Zorobabel. Il lui est montré un candélabre d'or à sept lampes, flanqué et alimenté de deux oliviers, et il lui est révélé que ces deux arbres représentent les deux oints qui se trouvent comme serviteurs devant le Seigneur de toute la terre, IV,

1-5, 11-14. Comme les oliviers fournissent l'huile au candélabre, ainsi le gouvernement de ces deux chefs procurera la prospérité au nouvel État [1].

Les deux visions suivantes se rapportent à la purification du pays. Non seulement les pécheurs disparaîtront, mais aussi toutes les impiétés qui sont la source de leurs péchés. Le premier fait est symbolisé par un immense rouleau couvert de malédictions, qui vole au-dessus des coupables pour causer leur mort et la destruction de leurs propriétés, le second par une femme renfermée dans un épha, mesure de capacité, et transportée de Palestine en Babylonie. Il y aura donc une sainteté parfaite dans le nouvel Israël, v. 1-4, 5-11.

Pour clôturer toute la série de ces révélations nocturnes, la huitième vision, VI, 1-8, revient à la première. Zacharie observe que la tranquillité actuelle des peuples, qu'il avait signalée comme incompatible avec l'avènement du règne messianique, sera remplacée par une grande agitation : quatre chars attelés de chevaux se mettent en route vers les quatre coins du monde, en particulier vers le pays septentrional, c'est-à-dire la Babylonie, pour y apporter l'esprit de Jahvé. Cet esprit de Jahvé ne signifie pas uniquement, comme on l'a interprété autrefois et comme le fait encore van Hoonacker, le jugement exécuté sur les païens, ni seulement, comme le supposent d'ordinaire les exégètes modernes, par exemple Marti, Nowack, Sellin, le zèle excité chez les Juifs de la dispersion pour les ramener, mais les deux ensemble, comme Knabenbauer-Hagen [2] l'a bien reconnu [3].

L'enseignement que Zacharie donne de cette façon si

1. Nous supposons donc avec Knabenbauer-Hagen, t. II, p. 333, que le candélabre est le symbole du peuple théocratique; dans ce cas, IV, 10b est une glose; si par contre, comme le supposent van Hoonacker, Nowack, Marti, Sellin, le candélabre représentait Jahvé, il faudrait alors regarder le v. 12 comme secondaire. Nous ne nous rangeons pas à l'opinion de ces auteurs, parce que dans ce cas la raison pour laquelle Josué et Zorobabel sont représentés par deux oliviers ferait complètement défaut.

2. *Op. cit.*, t. II, p. 354.

3. Inutile de rattacher avec Sellin et Nowack 15a à VIII, 1-6.

originale sur le temps messianique, est en outre illustré par une action symbolique, VI, 9-15. Il reçoit l'ordre de fabriquer une couronne royale avec de l'or et de l'argent que des Israélites récemment arrivés de Babylone avaient apportés pour le temple. D'après le texte actuel, cette couronne est destinée à Josué; mais il n'y a pas de doute que, VI, 11, comme déjà, III, 9, il ne faille lire Zorobabel à la place de Josué, changement qui entraîne quelques autres modifications. C'est à Zorobabel seul que Zacharie peut dire comme auparavant qu'il construira le temple, VI, 13^a. C'est à lui seul que peuvent se rapporter les paroles : il sera revêtu (?) de majesté et régnera sur le trône, VI, 13^b, et surtout ces autres : « Voici un homme dont le nom est Germe et il germera sous lui », VI, 12^b [1]. Il s'ensuit qu'à Zorobabel est conférée non seulement la dignité royale, mais aussi la dignité messianique. Après qu'Aggée l'a décrit comme l'agent de Dieu sur terre, Zacharie le désigne par le même nom de « Germe », que Jérémie avait donné au rejeton de la famille davidique qui doit inaugurer l'ère messianique. Parce que l'un comme l'autre s'attendaient à l'ouverture prochaine de cette ère, il n'est pas étonnant qu' « ils aient caractérisé Zorobabel comme l'héritier des promesses messianiques » (van Hoonacker)[2].

Cependant il n'en résulte pas qu'ils aient pris Zorobabel pour le vrai Messie dans notre sens chrétien. Au contraire, ils n'ont même pas clairement entrevu le Messie par excellence. Car, comme il résulte de la phrase de Zacharie : « il y aura sous lui une germination », ils ont pensé à toute une dynastie de rois qui, à l'ère messianique, descendrait de Zorobabel par « germination ».

Deux ans environ après ces prédictions, en décembre 518, lorsque le temple était déjà en bonne partie construit, des gens demandèrent au prophète si les jours de deuil et de jeûne institués en souvenir de la chute de Jérusalem, devaient être encore observés. Il leur donna une réponse qui répète et confirme les idées qu'il avait publiées par les visions et les symboles : Jahvé est déjà en train de retourner à Sion,

1. Van Hoonacker traduit : « Voici un homme dont le nom est Germe, et sous lequel se produira une germination. »

2. *Op. cit.*, p. 610.

VIII, 3; il viendra habiter au milieu de Jérusalem; sur les places de la ville il y aura beaucoup de vieillards, parce qu'on vivra longtemps, mais aussi beaucoup d'enfants parce qu'on se multipliera beaucoup, VIII, 4-5. Le peuple tout entier, Juda et Israël, sera reconduit en la Terre promise et jouira de tous les biens du sol, VIII, 11-12. De nombreuses nations viendront chercher Jahvé et le satisfaire par des sacrifices, VIII, 20-22. Dix hommes de toutes les langues saisiront un Judéen par le pan de sa robe et lui diront : « Nous voulons aller avec toi : car nous avons entendu que Dieu est avec vous », VIII, 27.

2° *Les chapitres IX-XIV.*

Aucun autre morceau de la littérature prophétique ne présente, au point de vue critique et exégétique, autant de difficultés que la seconde partie de Zacharie. Les exégètes indépendants sont unanimes à la contester à ce prophète, et les deux derniers commentateurs du livre, Nowack et Sellin, relèvent expressément comme incompréhensible que même un exégète catholique aussi averti que M. van Hoonacker défende l'unité d'auteur pour Zacharie, I-XIV.

Nous reconnaissons que les différences entre les chapitres I-VIII et IX-XIV sont si grandes, qu'elles s'expliquent bien mieux par l'hypothèse de deux auteurs différents. Mais dès qu'on abandonne l'unité du livre, on fait de la seconde partie une île flottante qui, sur la mer de la critique, est aux prises avec toutes les tempêtes. Tandis que les uns ont revendiqué soit pour le morceau tout entier, Newcome, Bertholdt, Ewald, Hitzig, Koenig, Orelli, Strack, soit pour quelques chapitres seulement, Kuenen, Baudissin, Steuernagel, une origine préexilienne, les autres mettent IX-XIV après Zacharie. Parmi ceux-ci quelques-uns (Marti, Duhm, Bertholet, Rubinkam) ont cru réussir à en déterminer exactement la place dans la période des Asmonéens. Plus récemment d'autres, surtout Sellin, reconnaissent l'impossibilité de fixer la date, et se contentent d'indiquer comme temps probable de son origine l'époque comprise entre Esdras et le commencement des guerres macchabéennes. Les exégètes catholiques qui n'ont pas pris part à ces aven-

tures critiques, et qui tout en reconnaissant les différences indéniables entre les deux parties — M. van Hoonacker a supposé un intervalle entre la composition de la première et de la seconde — ont expliqué la seconde à la suite de la première, se sont trouvés, pour la comprendre, dans une position aussi bonne sinon meilleure que les critiques indépendants.

Presque plus complexe encore que le problème de l'origine du Deutéro-Zacharie est celui de son sens, surtout de son sens messianique. Le premier problème n'est en somme que la suite du second. Déjà le point de vue général qui forme la base des oracles est difficile à saisir.

Bien que l'auteur ait écrit après l'exil, plusieurs passages reflètent une situation préexilienne; par exemple la maison de David est présentée comme exerçant encore la royauté, XII, 11 sq., les ennemis mentionnés sont ceux du temps royal, IX, 1 sq. Ce qui explique que plusieurs exégètes aient revendiqué pour le Deutéro-Zacharie une date ancienne et que d'autres, en prenant ces versets pour des allusions voilées à l'histoire des Asmonéens, aient pensé au contraire à une époque toute récente. Cependant le point de vue auquel le prophète se place n'est pas réel, mais fictif. Pour donner plus d'autorité à ses paroles, il écrit comme s'il vivait avant l'exil. Il est donc à ranger parmi les auteurs apocalyptiques que nous rencontrerons surtout dans la littérature apocryphe, et qui ont aimé placer leurs paroles dans la bouche d'un personnage qui avait vécu longtemps auparavant. Il est même le premier de la série. En se plaçant au point de vue préexilien il a énoncé les idées messianiques suivantes :

1. Son premier oracle, IX, rappelle les prédictions des grands prophètes contre les païens [1]. La Syrie, la Phénicie et la Philistie seront subjuguées par Jahvé, 1-6. L'incorporation de ces territoires au royaume théocratique aura

1. Le texte en est en mauvais état; nous regardons, avec van Hoonacker, Nowack, Marti, Sellin, 13c, « contre tes fils, Javan », comme une glose et, avec Sellin et Nowack, nous plaçons 9-10 à la fin du chapitre; car en 13 sq. il est dit que Juda et Israël attaqueront impitoyablement les ennemis; or en 9-10 et 13 sq. il est annoncé que le roi Messie détruira toutes les armes; donc pour éviter la contradiction entre 9-10 et 13 sq., il est indispensable de mettre 9-10 après 13 sq.

comme suite pour leurs habitants l'acceptation du culte de Jahvé; des Philistins il est dit qu'ils seront comme une nouvelle tribu d'Israël, et qu'ils seront placés sur le même pied que les Hiérosolymitains, 7. En même temps, Jahvé délivrera et ramènera les captifs du peuple élu, 12, et se servira d'Israël comme d'une armée pour renverser les ennemis, 13. Pendant la lutte il sera au-dessus d'eux comme un orage, 14-15. La victoire remportée, Israël demeurera heureux dans son pays comme un troupeau dans un riche pâturage, 16-17.

Alors viendra, monté sur un âne, un roi pacifique, humble, sauveur (LXX) des pauvres, c'est-à-dire le Messie. Sion est invitée à se réjouir de tout cœur à son arrivée. Il détruira tous les instruments de guerre et sera le chef d'un règne pacifique qui s'étendra d'un bout du monde à l'autre, 9-10.

2. La prophétie suivante, x, 3-xi, 3 — x, 1-2, n'a pas de contenu prophétique — est tout à fait parallèle à la précédente. Il y est relevé en particulier que la puissance de l'Égypte et de l'Assyrie sera détruite, et que Juda et Israël seront reconduits en Palestine.

3. xi, 4-17 + xiii, 7-9. — Ici le prophète raconte qu'il a reçu de Jahvé la mission d'accomplir deux actes symboliques. D'abord il doit jouer auprès du peuple malmené par ses chefs le rôle d'un pasteur bon et fidèle. Le prophète le fait; mais il est traité de la façon la plus ingrate. Las de son emploi, il demande son salaire; on ne lui donne que trente pièces d'argent. Sur cela Jahvé l'invite à représenter un mauvais pasteur qui ne pense pas au bien-être de son troupeau, mais à son profit personnel.

En lisant le texte, on a bientôt l'impression qu'il ne peut pas s'agir d'un rôle réel dont le prophète serait investi, mais d'une fiction littéraire sous laquelle il raconte le sort d'un bon et d'un mauvais chef du peuple. Qui sont ces chefs? Par suite des détails de la description, la réponse à cette question est difficile. Le fait le plus obscur et le plus encombrant est celui qui se lit 8ª, où le bon pasteur dit qu'il a fait disparaître en un mois trois pasteurs; d'après Knabenbauer-Hagen [1], il a déjà reçu plus de quarante explica-

1. *Op. cit.*, t. II, p. 427.

tions. Le prophète parle-t-il de pasteurs et d'événements du passé ou de son temps, ou bien les annonce-t-il pour l'avenir? S'agit-il donc d'histoire ou de prophétie? Sous les formes les plus variées, ces trois possibilités ont trouvé de nombreux adhérents.

Comme le texte se trouve entre deux autres dont le caractère eschatologique est universellement reconnu, il est tout naturel de l'envisager également comme prophétique. D'autant que l'explication historique n'a pas encore pu être donnée d'une façon satisfaisante et que la phrase 8ª sur les trois pasteurs destitués, qui forme la base de l'interprétation historique, est presque sûrement une interpolation tardive [1]. Mais l'interprétation prophétique admise, le bon pasteur ne peut pas être un roi historique quelconque; il ne peut être que le pasteur suprême lui-même, Jahvé, ou son représentant à la fin des temps, le Messie; car d'après XI, 10, le bon pasteur avait conclu un pacte tout à fait extraordinaire avec tous les peuples pour qu'ils ne nuisent pas à Juda, et il va le rompre par suite de la désobéissance de celui-ci. Précisément dans ce verset le prophète pense surtout à Jahvé; mais dans la suite il passe peu à peu à son représentant eschatologique. Cela résulte du sort final qu'il annonce au bon pasteur : il sera tué. Dans le texte actuel cette prédiction de XIII, 7-9, se trouve séparée de la description des deux actes symboliques. Mais les exégètes modernes reconnaissent à peu près unanimement qu'il faut rattacher XIII, 7-9 au chapitre XI. Beaucoup pourtant supposent à tort qu'il y est question de la mort du mauvais pasteur. Il ne peut s'agir là que du bon pasteur. Jamais Jahvé ne nommerait le mauvais pasteur « mon pasteur », XIII, 7, et jamais il ne dirait à son sujet : « je frapperai le pasteur et les brebis seront dispersées »; car ce n'est que la mort du bon pasteur qui cause la dispersion du troupeau.

Le bon pasteur sera donc tellement méconnu par son peuple qu'il sera finalement mis à mort. Mais alors le grand jugement viendra sur Juda, deux tiers en seront exterminés

1. 8ª interrompt sensiblement la suite des idées : ce qui résulte entre autres du fait que le suffixe de *bahem* en 8ª se rapporte aux brebis de 7 et non aux trois pasteurs. Aussi Duhm, Marti, Nowack, Sellin tiennent-ils la phrase 8ª pour une glose.

et la troisième partie qui reste sera purifiée comme l'argent et l'or sont purifiés par le feu, et c'est celle-ci qui s'unira à Jahvé. Si donc le bon pasteur est le Messie, le mauvais pasteur doit être un ennemi qui sera son adversaire par excellence. Plusieurs Pères ont pour ce motif pensé à l'Antéchrist [1].

4. XII, 1-XIII, 6; XIV. — Conformément à la prédiction, XI, 10, que le pacte conclu avec les païens pour les retenir d'attaquer les Israélites sera rompu, les deux dernières parties du Deutéro-Zacharie décrivent le siège de Jérusalem entrepris par toutes les nations.

D'après la description des chapitres XII et XIII, les ennemis seront arrêtés par Jahvé devant les portes de la Ville sainte, leurs chevaux frappés d'aveuglement et les cavaliers de folie. Sur Israël par contre Jahvé répandra un esprit nouveau. La suite en sera la conversion du peuple élu, qui s'exprimera par un repentir amer et universel du meurtre du bon pasteur : « Ils regarderont vers celui (LXX qu'ils ont percé; ils le pleureront comme on pleure un premier-né... le pays se lamentera chaque famille à part », XII, 10 sq. Le deuil universel prouve que celui qui a été tué injustement est un chef du peuple. Puisque le prophète vient de prédire qu'on tuera le Messie, il ne peut y avoir de doute que la victime à cause de laquelle on mène le deuil ne lui soit identique (Knabenbauer-Hagen, Orelli, Procksch, Haller, Sellin, Nowack). Cette explication n'est pas rendue incertaine par le fait que le texte hébreu actuel, à la place de « ils regarderont vers celui qu'ils ont transpercé », porte « ils regarderont vers moi qu'ils ont transpercé ». Comme, dans l'acte symbolique du chapitre XI, le bon pasteur que le prophète doit représenter est autant Jahvé que le Messie, la présence de ce « *vers moi* » (*elai*) est fort compréhensible. Mais parce qu'il ne peut pas être dit de Dieu qu'il a été transpercé et qu'on lit aussitôt « Ils le pleureront » et non « Ils me pleureront », *vers moi* est une addition postérieure faite par un scribe qui, par suite du chapitre XII, pensait en même temps à Jahvé et à son lieutenant. Van Hoonacker [2]

1. Voir Sellin, *Zwölfprophetenbuch*, p. 512.
2. *Op. cit.*, p. 683.

préfère la leçon de l'hébreu et traduit ainsi : « Ils élèveront leurs regards vers moi. Celui qu'ils ont transpercé, ils se lamenteront sur lui. » Il maintient donc « vers moi », conformément à son explication de l'allégorie du bon pasteur : celui-ci est pour lui uniquement Jahvé. Mais la manière dont il rattache en conséquence « qu'ils ont transpercé » à « ils se lamenteront sur lui » n'est guère possible grammaticalement. La meilleure preuve que sa conception n'est pas exacte, c'est qu'il ne peut donner aucune explication de « celui qu'ils ont transpercé ». Il se tait complètement au sujet de cette victime.

Nous retrouvons donc dans le Deutéro-Zacharie, sous une autre forme, la prophétie du Deutéro-Isaïe sur le serviteur de Jahvé. Ici et là le représentant eschatologique de Dieu est d'abord méconnu et mis à mort par le peuple et plus tard seulement reconnu et vénéré. Comme la mort du Serviteur devient, dans Isaïe, LIII, la cause du salut de ceux qui l'ont ainsi maltraité, dans Zacharie, XIII, le moment où le peuple se tourne avec amour et repentir vers sa victime si vénérable devient le point de départ de sa purification : alors s'ouvrira une source miraculeuse dans laquelle tous ceux qui sont souillés par le péché pourront se laver, alors toute idolâtrie et tout prophétisme cesseront, XIII, 1-6.

La seconde description de l'invasion, XIV, contient quelques traits assez différents de ceux de la première. Les ennemis réussiront à pénétrer dans la ville, où ils pilleront les maisons et souilleront les femmes. La moitié des habitants sera conduite en exil. Alors seulement Jahvé se lèvera pour repousser les envahisseurs; il les frappera d'effroyables fléaux. Par cette victoire, Jahvé deviendra le roi de toute la terre. Les peuples qui survivront le reconnaîtront comme unique Dieu. Ils viendront en pèlerinage à Jérusalem. Ceux qui n'y prendront pas part seront anéantis. Pour Israël et la Terre sainte commencera une ère de prospérité merveilleuse. Il y aura une clarté perpétuelle qui ne sera pas interrompue par les nuits. Tout le pays sera transformé en une plaine à l'exception de la montagne qui porte la Ville sainte. De cette montagne jaillira une source dont les eaux couleront vers l'Est et l'Ouest pour arroser tout le pays.

Il y aura partout à Jérusalem une telle sainteté que

même les harnais des chevaux seront consacrés à Dieu, et que tous les pots pourront servir de vases liturgiques. Le profane n'existera plus [1].

Voir les commentaires des douze petits prophètes, p. 52.

J. D. F. Burger, *Études exégétiques et critiques sur le prophète Zacharie*, 1841; M. Baumgarten, *Die Nachtgesichte Sacharias, I-II*, 1854-1855; L. Reinke, *Der Prophet Haggai*, 1868; N. J. Rubinkam, *The second part of the Book of Zechariah*, 1892; J. J. P. Perowne, *Haggai and Zecharjah*, 1893; A. Tony, *Le prophète Aggée*, 1875; J. Böhmer, *Haggai und Sacharja, zwei Propheten des Glaubens*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1901, p. 717 sq.; A. Holm, *Det messianska hoppet hos Haggai och Saharja*, 1903; J. Matthes, *Hag., 1, 9; 2, 15-19*, dans *Zeitschrift für die altt. Wissenschaft*, 1903, p. 123 sq.; F. Descy, *Analyse du livre d'Aggée*, dans *Collationes Namurcences*, sept. 1905; R. L. Allnutt, *Expository thoughts on the nine visions granted to Zachariah*, 1906; Lagrange, *Notes sur les prophéties messianiques des derniers prophètes (Ag., Zach., Joel, Mal.)*, dans *Revue biblique*, 1906, p. 78 sq.; J. W. Rothstein, *Die Nachtgesichte des Sacharja*, 1910; Mitchell Hinckley, *A critical and exegetical Commentary on Haggai and Zecharjah*, 1912; A. Condamin, *Le sens messianique de Zacharie, 12.10*, dans *Recherches de science religieuse*, 1913, p. 52 sq.; K. Marti, *Der Prophet Sacharja, der Zeitgenosse Zerubbabels*, 1892, *Zwei Studien zu Sacharja*, dans *Theol. Studien und Kritiken* 1892, p. 207, sq., *Die Zweifel an der prophetischen Sendung Sacharjas*, dans *Wellhausenfestschrift*, 1914, p. 279 sq., *Der Prophet Haggai, Der Prophet Sacharja*, dans *Kautzsch*, 1923; W. E. Barnes, *Haggai and Zechariah. With notes and introduction*, 1917; A. C. Welch, *A fresh study of Zecharjas visions*, dans *The Expositor*, 1918, p. 178 sq., *Zecharja's vision of the lampstead*, dans *The Expos. Times*, 1918, p. 239 sq.; W. Erbt, *Die Urgestalt des Sacharjabuches*, dans *Orientalistische Literaturzeitung*, 1918, p. 49 sq., p. 97 sq.; D. Baron, *The visions and prophecies of Zecharjah the prophet of hope and glory*, 1918; P. Haupt, *The coronation of Zerubbabel*, dans *Journ. of. bibl. literature*, 1920, p. 209 sq.; G. Cooke, *The unknown martyr : a study of Zach.*, 11 sq., dans *Angl. theol. rev.*, 1923, p. 57 sq.; B. Keller, *Der Prophet Sacharja*, 1925; Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, dans *Revue biblique*, 1926, p. 174-205, 359-381.

§ 5. *Abdias.*

L'oracle d'Abdias, au moins dans sa partie messianique, 9-21, a été composé après 586, très probablement après

1. A cause des différences très prononcées qui existent entre cette seconde et la première description de l'invasion des ennemis et des événements suivants, on comprend aisément que Sellin suppose deux auteurs différents. Le texte des deux morceaux est altéré par plusieurs gloses.

538; car d'une part la destruction de Jérusalem, décrite 11sq., est celle qui fut faite par Nabuchodonosor, et d'autre part la mention de la montagne de Sion comme endroit de salut pour les Israélites et de ruine pour les ennemis, 16-17, fait penser que cette montagne était de nouveau habitée par le peuple élu au moment où le prophète écrivait.

Abdias accuse Édom à cause de sa conduite si peu fraternelle lors de la prise de Jérusalem, et lui annonce une punition imminente : « le jour de Jahvé sur tous les peuples est proche », 15ª. Comme Israël a dû boire le calice de la colère divine sur la sainte montagne de Jahvé, tous les peuples le boiront jusqu'à ce qu'ils soient comme s'ils n'avaient point été, 16ᵇ. En particulier les Édomites seront anéantis comme la paille que le feu dévore.

Tandis qu'au jour de Jahvé les païens périront, les Israélites qui se trouvent à Sion seront sauvés, 17; ceux qui sont encore dispersés seront délivrés et reviendront. Le peuple de Dieu ainsi rétabli exterminera avec une ardeur dévorante les Édomites, et s'emparera de nouveau de tous les districts de la Palestine. Alors le règne de Dieu sera définitivement établi, 21 [1].

Voir les commentaires des douze petits prophètes, p. 52.

A. Johannes, *Commmentar zur Weissagung des Propheten Obadja*, 1885; N. Peters, *Die Prophetie Abadjah's untersucht und erklärt*, 1892; Condamin, *L'unité d'Abdias*, dans *Revue biblique*, 1900, p. 261 sq.; M. J. Smith, *The structure of Obadjah*, dans *American Journal of Semitic languages and literature*, 1905-1906, p. 131 sq.; Ch. Bruston, *Abdiah*, dans *Revue de théol. et de quest. rel.*, 1907, p. 97 sq.; J. Bewer, *A critical and exegetical commentary on Obadiah and Joel*, 1912; T. H. Robinson, *The structure of the book of Obadjah*, dans *Journal of theol. stud.*, 1916, p. 402 sq.; J. Theis, *Die Weissagung des Abdias*, 1917; K. Marti, *Der Prophet Obadia*, dans Kautzsch, II, 1923.

§ 6. *Malachie.*

Du temps de Malachie, l'œuvre à laquelle Aggée et Zacharie avaient excité les Israélites était achevée : le temple était

1. Il n'y a aucune raison de séparer 9-14 de 15-21, et d'attribuer 15-21 à une date ultérieure, comme le font Marti, Nowack, Sellin; la transposition de 15ª immédiatement avant 16 est inutile, et la mention particulière des Édomites dans le jugement universel n'a rien de surprenant comme Is., LI, et Jo., IV, 19, en sont la preuve.

construit et le service lévitique réorganisé. Cependant, au lieu de lire dans son livre que les promesses elles-mêmes de ses prédécesseurs se sont réalisées, nous y apprenons une fois de plus que le peuple se montre indigne d'elles. De graves abus se sont introduits non seulement dans le populaire, mais aussi dans le collège sacré des prêtres.

Malachie prit la parole tout d'abord pour rappeler ces derniers à leur devoir. Il leur fait savoir que Jahvé les déteste ainsi que leurs sacrifices; il ajoute que le Très-Haut va être dédommagé de leur service trop négligent : « Je ne prends plus plaisir en vous, dit le Seigneur des armées, et je n'agrée plus d'offrande de votre main. Car du levant au couchant mon nom est grand chez les nations, et en tout lieu on offre à mon nom de l'encens et une offrande pure. » I, 10-11b [1]. Il résulte de ces déclarations que les sacrifices mosaïques vont être remplacés par d'autres. Par rapport au caractère de ces offrandes, Malachie ne révèle que ces deux choses : d'une part qu'elles seront présentées non seulement à Jérusalem mais dans le monde entier, et de l'autre quelles seront agréables à Dieu par leur pureté. Leur nature par contre n'est pas exactement indiquée. En effet, le premier des deux mots qui l'expriment, *minha*, que nous avons traduit par offrande, désigne, comme au ℣. 10, le sacrifice en général, non pas le sacrifice non sanglant, de sorte que l'autre expression ne signifie pas non plus ici oblation de parfums, mais sacrifice tout court.

Par rapport à l'époque où le nouveau culte doit entrer en vigueur, le prophète ne donne pas non plus d'indications précises; car il emploie des participes qui expriment chez lui le présent aussi bien que l'avenir, II, 3; III, 1.17. Comme, dans tout le contexte, Malachie parle de son temps, à peu près tous les exégètes protestants affirment que c'est aussi le cas du ℣. 11. Il voudrait dire : le culte des païens, à cause du monothéisme qui commence à poindre chez eux, est un équivalent de celui des Juifs. Mais précisément puisque Malachie constatait une négligence extrême chez les prêtres de son temps et qu'il proclamait l'abolition des sacrifices

1. Le *vav* devant *minha* doit très probablement se placer devant *muggash*.

actuels, ne pensait-il pas, pour l'introduction de ces nouveaux rites, au temps qui suivra l'abolition, donc à l'avenir? Peut-on sérieusement supposer qu'un prophète israélite ait eu l'idée que le culte des païens (bien entendu des païens non convertis) pourrait être substitué aux sacrifices rituels de Jérusalem? Et le prétendu monothéisme en dehors d'Israël n'est-il pas une pure fiction?

Dans le célèbre verset I, 11, il ne peut donc s'agir que d'une promesse pour l'avenir, d'une promesse de salut universel, fondée sur le fait que partout on parviendra à connaître Jahvé et à l'adorer. Cette promesse, si souvent faite pour l'ère messianique, est répétée par Malachie et exprimée sous cette forme nouvelle que, dans le futur royaume de Dieu, le culte officiel n'aura pas lieu seulement à Jérusalem, mais partout.

Après les prêtres, le prophète blâme aussi les autres membres du peuple, surtout les maris qui se séparent de leurs femmes pour épouser des païennes. Il se voit même obligé de faire des reproches à ceux des Israélites qui servent fidèlement Jahvé. Il les réprimande à cause de leur pusillanimité et de leurs doutes au sujet de la bonté divine. Ces gens pieux, en face du bonheur des impies et des promesses non réalisées, demandent : « Où est le Dieu du jugement? » II, 17. Pour les réconforter et pour terrifier en même temps les pécheurs, Malachie annonce que Jahvé ne tardera pas à venir. Mais auparavant il enverra un messager qui lui préparera le chemin, III, 1. D'après IV, 4-6 (héb., III, 22-24), ce messager est le prophète Élie, et il aura comme tâche de travailler à la conversion du peuple pour le préserver de la ruine [1].

La manifestation du Très-Haut sera terrible. Son jour sera brûlant comme la fournaise, IV, 1 (III, 19). D'après le texte actuel, Jahvé sera, à son arrivée, accompagné de l'ange d'alliance. Autrefois on a pris cet ange pour l'ange gardien de la communauté juive. C'est plutôt l'ange de Jahvé, mentionné au Pentateuque et aux livres historiques. Mais

1. Presque tous les critiques regardent ces trois versets comme une addition postérieure. Ils n'ont pas tort; mais est-il nécessaire de les attribuer à un autre que Malachie? Celui-ci a très bien pu ajouter lui-même cette explication complémentaire.

parce que l'ange de Jahvé et Jahvé lui-même ne sont jamais présentés comme se manifestant ensemble, la mention de l'ange de l'alliance semble être due à un lecteur qui a voulu amoindrir l'idée de la manifestation du Dieu transcendant.

Après son avènement, Jahvé siégera au temple comme juge. Son jugement causera la plus grande terreur et sera pour le peuple ce qu'est le feu du fondeur pour l'argent, le sel de lessive pour la laine, III, 1-5 [1]. Les pécheurs seront dévorés comme de la paille. Ceux-là par contre qui craignent Jahvé vivent dès maintenant sous la protection de Dieu qui inscrit leurs bonnes œuvres dans un livre, et, « au jour de Jahvé, se lèvera [pour eux] le soleil de justice et la guérison sera dans ses rayons ». Pour terminer, Malachie les apostrophe ainsi : « Vous sortirez et bondirez comme les veaux d'étable. Vous foulerez les méchants; car ils seront comme de la poussière sous la plante de vos pieds. » IV, 2-3 (III, 20-21).

Voir les commentaires des douze petits prophètes p. 52.

H. Müller, *Discours de Malachie sur les rites des sacrifices*, dans *Revue biblique*, 1896, p. 535 sq.; C. Torrey, *The prophecy of Malachi*, dans *Journal of biblical lit.*, 1898, p. 1 sq.; M. Fadyen, *The date of Malachi*, 1911; Tr. Schepens, *Le prophète Malachiel* (= Malachias), dans *Recherches de science religieuse*, 1921, p. 362 sq.; A. Rembold, *Die eucharistiche Weissagung des Propheten Malachias*, dans *Theologie und Glaube*, 1924, p. 58 sq.; A. v. Bulmerincq, *Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi*, 1926; Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, dans *Revue biblique*, 1927, p. 179 sq.; K. Marti, *Maleachi*, dans Kautzsch, II, 1923.

§ 7. *Joël.*

Bien qu'il se trouve dans la liste des douze petits prophètes entre les deux premiers, Osée et Amos, Joël a sans doute exercé son ministère après l'exil. De tous les arguments qui militent en faveur de cette date tardive, celui qui est fourni par le contenu eschatologique de son livre est le plus décisif.

1. Avec raison Sellin regarde III, 6-12, comme la suite de I, 1-5; en effet, les idées de III, 6-12, qui sont en contraste avec le contexte, cadrent par contre avec celles de I, 1-5.

Les idées messianiques donnent, en effet, au petit écrit de Joël un caractère très prononcé. Non seulement elles le remplissent d'un bout à l'autre, mais elles s'y trouvent exposées d'une façon plus précise et plus systématique que chez n'importe quel autre prophète. On aime, de ce chef, à l'appeler un compendium d'eschatologie judaïque.

1. Le livre se compose de deux discours, I, 1-II, 18; II, 19-III, 21 (hébr., IV, 21), que le prophète prononça lors d'une calamité causée par une immense invasion de sauterelles. Après une première irruption de ces insectes, une seconde se passa sous les yeux de Joël au moment où il parlait pour la première fois. Les suites en furent tellement graves qu'il crut voir en ceci les signes précurseurs du jour de Jahvé. Comme Sophonie, I, 14, il s'écrie, I, 15; II, 1 : « Le jour de Jahvé est proche. Il arrive comme une tempête de la part du Tout-Puissant. » Parce que c'est un « jour de ténèbres et d'obscurité, de nuage et de brouillard », II, 1, « un jour très redoutable », II, 11, Joël exhorte « tous les habitants du pays » à faire pénitence, à jeûner, à assaillir le ciel de prières communes, II, 15-16. Les prêtres doivent pleurer et dire : « Aie pitié, Jahvé, de ton peuple et ne livre point ton héritage à l'opprobre », II, 17.

A la lecture de ce premier discours, I-II, 17, on voit bien que Joël rattache le jour de Jahvé à une invasion extraordinaire de sauterelles dont il vient d'être le témoin. Bien que la fin de l'ordre actuel fût présentée par maint prophète comme imminente, de tout temps la plupart des exégètes ont cru devoir se dérober à la constatation de la connexion intime qui existe d'après Joël entre le fléau des sauterelles et le jour de Jahvé. C'est pourquoi ils ont abouti à des interprétations inexactes du livre. Pendant toute l'antiquité chrétienne et le Moyen Age, et assez souvent encore dans les temps modernes, ils ont pris la description des sauterelles pour une prophétie sur l'invasion de peuples ennemis [1]. Depuis le siècle passé, quelques auteurs, surtout van Hoonacker [2], tout en préférant l'explication réaliste à cette

1. Par exemple, Schmalohr, *Das Buch des Propheten Joel*, 1922, p. 87 sq.

2 *Op. cit.*, p. 143 sq.

conception allégorique, ont cru qu'il s'agissait de sauterelles futures, qui ne seraient pas des bêtes ordinaires, mais des êtres apocalyptiques dignes d'inaugurer le jour de Jahvé. Les représentants de ces deux systèmes d'interprétation ont infligé au texte de Joël de véritables tortures. Les tout derniers commentateurs, Rothstein, Ryssel, Duhm, Hölscher, Bewer, Sellin, ont eu recours, pour comprendre les deux premiers chapitres, non pas en premier lieu à l'exégèse, mais à la critique littéraire. Ils ont essayé de diviser le livre en deux morceaux distincts. A Joël reviendrait seulement la description de l'invasion des sauterelles, I-II; un prophète inconnu y aurait ajouté le tableau du jugement final, III-IV; il aurait en même temps remanié le texte de Joël dans un sens eschatologique en y intercalant surtout les ℣. I, 15; II, 1ᵇ-2, 11. Cette tentative de vider les chapitres I-II de tout sens eschatologique est tout à fait arbitraire : il n'y a désaccord ni entre la première et la seconde partie du livre, ni entre les versets eschatologiques de la première et leur contexte; mais elle se comprend comme une réaction contre l'exégèse reçue.

Les deux premiers chapitres sont donc historiques et eschatologiques en même temps, c'est-à-dire que l'invasion des sauterelles appartient à l'époque de Joël, et que le prophète l'a regardée comme l'ouverture des derniers temps. La meilleure preuve en est que le prophète a désigné l'armée des sauterelles par un terme tout à fait eschatologique « le Septentrional », II, 20. En le créant, il s'est sans doute inspiré de Jérémie, I, 14, etc., et surtout d'Ézéchiel, XXXVIII, 6-15; XXXIX, 2, prophéties dans lesquelles il est prédit que les peuples païens qui attaqueront Jérusalem dans les derniers temps viendront du Nord. Sans ces textes, ce terme serait tout à fait inintelligible et il s'explique uniquement si les sauterelles, aux yeux de Joël, remplissent le rôle de précurseurs du jour de Jahvé qu'Ézéchiel attribue aux peuples du Nord (Wellhausen, Nowack, Marti, Riessler, Hölscher, Bewer, Sellin).

2. Le jour de Jahvé, qui est présenté comme imminent, au premier discours, se trouve décrit *in extenso* au second, II, 19-III, 21.

En premier lieu, nous y apprenons que ce jour, quand il

viendra, ne sera plus redoutable, mais salutaire pour Israël. Par suite de la pénitence que le peuple vient de faire, Jahvé est embrasé de zèle pour son pays et il épargne son peuple, II, 18. L'intervention du Très-Haut aura perdu toutes ses terreurs pour les Juifs. Pour leur montrer qu'ils ont trouvé grâce, Dieu fera disparaître les sauterelles et les dédommagera, par une récolte abondante, du dégât qu'elles ont causé, II, 19-27.

Ces bénédictions temporelles accordées, le premier événement eschatologique sera l'effusion de l'Esprit de Dieu. « Et il arrivera après cela que je verserai mon esprit sur toute chair; vos fils et vos filles prophétiseront, vos vieillards auront des songes et vos jeunes gens des visions. Et aussi sur les esclaves et les servantes, je verserai en ces jours-là mon esprit », II, 28-29. Comme Isaïe, XXXII, 15 sq.; XLIV, 3 sq., et Ézéchiel, XXXVI, 25-27; XXXIX, 29, Joël annonce donc pour la fin des temps l'effusion de l'Esprit de Dieu. Par les deux mots « après cela », il semble exprimer que cette effusion doit suivre de près la bénédiction matérielle qui réparera les ravages des sauterelles. L'effet en sera la connaissance des choses cachées qui sera donnée par des rêves ou des visions et qui se manifestera par des prophéties. Cette effusion de l'Esprit de Dieu sera un privilège accordé aux seuls Israélites. Le texte ne semble pas laisser de doute à cet égard. Joël dit bien que l'Esprit divin sera répandu sur toute chair; mais les paroles suivantes précisent la porté de cette expression en restreignant à Israël les effets produits. De même Isaïe et Ézéchiel pensent uniquement au peuple élu, comme seul gratifié de ce don céleste.

Autant l'effusion de l'Esprit divin sera rassurante pour les Israélites, autant seront effrayants pour les païens d'autres phénomènes qui doivent l'accompagner comme signe que le jour de Jahvé approche. Sur la terre il y aura du sang, du feu et des colonnes de fumées, II, 30, donc des carnages, des incendies, des guerres avec tout leur cortège d'atrocités. Aux désastres terrestres correspondra la perturbation du firmament, qui se manifestera par l'obscurcissement du soleil et de la lune, II, 31.

Après avoir annoncé les phénomènes effrayants qui précéderont le jour de Jahvé, le prophète se hâte de consoler

ses coreligionnaires en leur donnant l'assurance qu'ils n'en seront pas atteints; ils seront sauvés, mais eux seuls : « Il arrivera que quiconque invoquera le nom de Jahvé sera sauvé; car sur le mont de Sion et à Jérusalem, il y aura un refuge comme Jahvé l'a dit », II, 32[ab]. Comme le prophète vient d'annoncer que tous les Israélites recevront l'Esprit de Dieu et qu'il va tout à l'heure énoncer sans la moindre restriction que les païens seront voués à la ruine, « quiconque invoquera le nom de Jahvé » semble bien synonyme de « chaque Juif. »

Tout le peuple sera donc sauvé [1]. La cause instrumentale en sera Sion et Jérusalem, ces deux lieux saints que Jahvé a choisis comme demeure et qui, pour ce motif, seront intangibles. Les Israélites du pays entier s'y réfugieront pour être à l'abri. A eux se joindront ceux de la Diaspora, que Jahvé appellera et conduira sains et saufs à Jérusalem, II, 23[c].

Réunis ainsi dans leur ville, non seulement les Juifs ne courront aucun danger, au milieu du cataclysme général, mais ils seront si visiblement protégés par Jahvé qu'ils reconnaîtront plus que jamais que Jahvé est le seul Dieu : Jahvé habitera Jérusalem et en sera le rempart, III, 17, 21. Par suite, la ville sera sainte : aucun païen ne passera plus pour la souiller, III, 17. Dans la Ville sainte et dans tout le pays les Israélites jouiront du plus grand bonheur matériel : « les montagnes suinteront de moût et les collines couleront de lait », III, 18[a]. Cette fertilité paradisiaque a nécessairement comme condition l'humidité du sol. C'est pourquoi Joël promet qu'alors « tous les ruisseaux de Juda couleront », III, 18[c]. En ce temps-là l'eau sera fournie à la terre promise non seulement par les moyens ordinaires, mais aussi d'une façon miraculeuse : « une source sortira de la maison de Jahvé et arrosera la vallée des *sittim*, » III, 18[d]. *Sittim* signifie « acacias », et la vallée des acacias n'est probablement pas un nom géographique qui désigne un lieu déterminé — toutes les interprétations strictement géographiques

1. On voit combien cette conception du salut d'Israël diffère de celle de tous les prophètes préexiliens, qui ont toujours prévu le salut pour un petit reste seulement. Les prophéties de Joël seraient inconcevables pour l'époque préexilienne.

sont insuffisantes — mais une dénomination symbolique de la Judée, en tant qu'elle sera arrosée par les eaux de la source miraculeuse, particulièrement aux endroits les plus arides. Le prophète, après avoir ainsi annoncé que la Terre sainte sera transformée en une sorte de paradis, pour donner encore plus de relief à sa promesse, prédit à l'Égypte et à l'Idumée qu'elles seront réduites en désert, à cause du forfait commis envers les enfants de la Judée, III, 19. La description du bonheur définitif des Israélites se termine par la promesse que Juda et Jérusalem dureront éternellement et que Jahvé y habitera, III, 20-21.

A cette dernière promesse Joël mêle ce cri de vengeance : « Et je vengerai (LXX) le sang que je n'ai pas encore vengé », qui laisse entrevoir le sort funeste des païens au jour de Jahvé. Joël le décrit dans une partie spéciale de sa prophétie, III, 2-15. Le prophète y annonce tout d'abord qu'à la fin des temps tous les peuples seront réunis par Dieu dans la vallée de Josaphat pour y être jugés. Il n'a pas seulement en vue telle ou telle nation, mais leur totalité. Tous les gentils sont conçus comme les ennemis de Dieu et de son peuple. C'est ce qui ressort du terme « tous les peuples », III, 2, 11-12, et de toute la manière dont il décrit, III, 9-14, le rassemblement des adversaires d'Israël, et encore du fait qu'en dehors des Juifs personne ne sera sauvé. Il s'ensuit également qu'il s'agit, dès les premiers versets du chapitre III, du jugement universel et définitif, et non pas, comme le prétendent Knabenbauer-Hagen et Schmalohr, des jugements successifs par lesquels, à travers l'histoire, Dieu punit les nations coupables.

Les païens sont sommés par Jahvé et doivent se réunir dans la vallée de Josaphat. « Vallée de Josaphat », qui signifie « vallée où Dieu juge », est, comme « vallée des acacias », un nom fictif, créé par Joël pour désigner l'endroit où le grand jugement aura lieu, c'est-à-dire la Judée en tant qu'elle sera la scène de ce jugement. Pour y réunir les peuples, Jahvé enverra des messagers qui leur ordonneront de se mettre en route. Ils ne doivent pas venir dans l'attitude humble et soumise qui correspond à leur culpabilité; ils sont, au contraire, exhortés à se préparer pour l'assemblée comme pour une campagne. Une extraordinaire ardeur

guerrière doit s'emparer de tous les hommes, même des faibles, III, 10. Ces peuples viennent et livrent bataille à Jahvé, pour résister, s'ils le peuvent, à la punition qui les attend. Au milieu de ces exhortations adressées aux païens, le prophète se tourne vers Jahvé en le priant de faire descendre dans la vallée ses guerriers, c'est-à-dire ses anges.

Les peuples une fois réunis, Jahvé prend place pour les juger, III, 12b. Les griefs qu'il a contre eux consistent, comme le prophète l'avait déjà relevé antérieurement, III, 2-3, en ce qu'ils ont traité Israël d'une façon injuste et cruelle[1]. Étant donné que ces crimes sont énormes, la scène du jugement devient immédiatement une scène d'exécution. Le Tout-Puissant donne aux anges l'ordre d'anéantir les païens, comme les moissonneurs coupent le blé, comme les vendangeurs foulent les raisins, III, 13-14.

Pendant que l'armée céleste exécutera sur les païens la sentence de mort, le soleil et la lune s'obscurciront et les étoiles perdront leur éclat; Jahvé rugira de Sion et de Jérusalem il fera entendre sa voix; le ciel et la terre trembleront, III, 15-16. Ces perturbations de la nature, que Joël a déjà mentionnées comme accompagnant l'invasion des sauterelles et l'effusion de l'Esprit de Dieu, continueront donc ou se répéteront pendant que les peuples païens seront voués à la ruine. De tout cela est faite la terreur du jour de Jahvé.

Telles sont les idées eschatologiques de Joël. Aucun prophète n'a rattaché autant que lui la fin des temps à son époque. Aucun non plus n'en a prédit les événements dans un ordre aussi serré. Aucun surtout n'a tellement réservé le salut à Israël, voire même à tous les membres d'Israël, et n'en a exclu à ce point tous les païens.

Voir les commentaires des douze petits prophètes, p. 52;

Les commentaires de Joël seul de K. A. Credner, 1831; A. Wünsche, 1872; A. Merx, 1879; A. Scholz, 1885; E. Le Savoureux, 1888; S. R. Driver, 1901; A. Bewer, 1912; J. Schmalohr, 1922; K. Marti, dans Kautzsch, II, 1923.

E. Montet, *Étude littéraire et critique sur le livre de Joël*, 1877; W. L. Parson, *The prophecy of Joel*, 1885; Kessner, *Das Zeitalter des*

1. Les accusations particulières à l'adresse des Phéniciens et des Philistins, III, 4-8, semblent avoir été intercalées après coup par un lecteur qui était indigné des crimes récents, commis par ces deux peuples envers Israël (Bewer, Sellin).

Propheten Joel, 1888; G. Preuss, *Die Prophezie Joels*, 1889; Gerber, *Das Zeitalter des Propheten Joel*, dans *Tübinger theol. Quartalschrift*, 1889, p. 355 sq. ; H. Holzinger, *Sprachcharacter und Abfassungszeit des Propheten Joel*, dans *Zeitschrift für die altt. Wissenschaft*, 1889, p. 89 sq. ; S. B. Gray, *The parallel passages in Joel, etc.*, dans *The Expositor*, 1893, p. 208 sq. ; H. P. Fowler, *The chronological position of Joel among the prophets*, dans *Journ. of bibl. Lit.*, 1897, p. 146 sq. ; H. Stocks, *Der « Nördliche » und die Komposition der Buches Joel*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1908, p. 725 sq. ; A. C. Gaeberlin, *The prophet Joel*, 1909; W. Knieschke, *Die Eschatologie des Buches Joel in ihrer historisch-geographischen Bestimmtheit*, 1912; K. Budde, *Der Umschwung in Joel 2*, dans *Orientalistische Literaturzeitung*, 1918, p. 104 sq., *Der « von Norden » in Joel, 2*, 20, *ibidem*, p. 1 sq.. ; L. Dennefeld, *Les problèmes du livre de Joël*, 1926.

§ 8. *Les chapitres XXIV-XXVII d'Isaïe.*

Quand on passe de Joël à ce morceau du livre d'Isaïe [1], on y retrouve absolument le même thème, la fin de l'histoire actuelle. Mais quelle différence dans la manière dont il est traité! Là un drame final dont les différents actes sont précis et forment une suite claire; ici une situation obscure, une perspective vague, des événements qui sont difficiles à saisir, soit en eux-mêmes, soit dans leur enchaînement. Et pourtant quelle description émouvante de la fin de l'ordre actuel que ces oracles, qui impressionnent autant par la grandeur des images que par la nouveauté des idées!

Dans un premier tableau, le prophète dépeint tout d'abord la corruption générale des habitants de la terre, qui ont transgressé les lois, rompu l'alliance éternelle, XXIV, 5, de sorte que la face de la terre est bouleversée, XXIV, 1, et ses fondements ébranlés, XXIV, 19. Elle chancelle comme un homme ivre, XXIV, 20. Ses habitants sont dispersés et consumés, XXIV, 1-6, plongés dans la plus grande tristesse, XXIV, 7-13.

1. Tandis que la situation qui se reflète en Is., XL-LXVI, est celle de la fin de l'exil et de l'époque qui suivit immédiatement le retour, celle qui se constate en Is., XXIV-XXVII, est plutôt celle d'un temps assez éloigné du rétablissement d'Israël en Palestine. D'après XXVII, 8, la dispersion du peuple a été le grand moyen dont s'est servi Jahvé pour le punir. La préoccupation du prophète est, d'après XXVII, 12-13, le retour de ceux qui sont dispersés de l'Euphrate jusqu'au Nil. D'après XXVI, 8 sq., le peuple est opprimé, les étrangers sont les maîtres de son pays et humblement Israël attend le secours de Jahvé.

Tout à coup le prophète entend des cris d'allégresse et des chants qui s'élèvent de l'Orient et de l'Occident, des bords de la mer, des extrémités de la terre; ils sortent sans doute de la bouche de ceux qui sont sauvés. Ces survivants glorifient le Dieu d'Israël, le Juste, dont la majesté se révèle par le jugement des impies, XXIV, 14-18.

Nous y apprenons ensuite qu'en ce jour seront punis non seulement les rois de la terre, mais aussi « l'armée d'en haut », XXIV, 21, qui représente probablement les mauvais anges [1]. Tous ces criminels semblent, d'après XXIV, 22, être d'abord provisoirement jetés dans une prison pour être plus tard définitivement punis.

En subjuguant ainsi tous ses adversaires, Jahvé entouré de ses anciens inaugurera sur Sion son règne définitif. Alors sa gloire brillera tellement que le soleil et la lune pâliront devant elle, XXIV, 23.

Sur cette montagne sainte, Jahvé sera alors le Dieu de toutes les nations; il y préparera pour elles un festin, XXV, 6, et leur enlèvera leurs voiles de deuil, XXV, 7. Surtout il détruira la mort pour toujours, XXV, 8 [2]. Ceux qui vivront à cette époque ne mourront donc plus et seront en outre toujours heureux : Dieu essuiera les larmes de tous les visages et enlèvera surtout la honte de son peuple élu, XXV, 8. Pour la première fois nous rencontrons ici dans l'Ancien Testament la mention explicite d'une vie éternelle sur la terre, qui permettra de jouir sans cesse des biens messianiques. Le prophète relève que cette œuvre de salut aboutira, comme le jugement, à la glorification du Très-Haut, qui sera acclamé par ces paroles : « Voici, c'est Jahvé, notre Dieu en qui nous avons espéré; exultons et réjouissons-nous de son secours », XXV, 9.

Dans ce tableau grandiose de la crise et du salut final,

1. Les deux autres explications, dont l'une prend « l'armée d'en haut » pour les puissances célestes qui, d'après le livre de Daniel et le livre d'Hénoch, gouvernent les peuples (Guthe, Duhm) et dont l'autre entend ceci des astres (Feldmann, Kittel) semblent être moins soutenables; XXIV, 23a surtout ne peut pas être expliqué comme punition des astres.

2. Sans la moindre raison, Duhm, Marti, Guthe regardent cette phrase comme une glose.

deux traits contrastent avec le reste. D'abord il y est plusieurs fois question, XXIV, 10; XXV, 2; XXVI, 5, d'une ville forte et orgueilleuse qui est détruite, sans qu'on puisse dire avec certitude de laquelle il s'agit. Il est assez probable qu'elle représente une sorte de capitale du monde païen (Feldmann); quelques-uns, Guthe par exemple, pensent à Samarie; dans tous les cas, on ne saurait, comme le prétend Duhm, penser à Jérusalem.

Ensuite la magnifique promesse de l'exaltation de Sion est suivie d'une terrible menace d'abaissement prononcée contre Moab : il sera foulé comme la paille est foulée dans la fosse à fumier, XXV, 10-12.

Une sentence générale sur le chemin du juste, XXVI, 7, forme l'ouverture de la seconde grande description du salut des élus, qui sont cette fois-ci identiques aux Israélites, et de la ruine des empires mondiaux qui les oppriment. Avec une impatience qui les tourmente même pendant la nuit, le prophète et ceux qui l'entourent attendent Jahvé sur les sentiers de ses jugements, XXVI, 8-9[a]; car dès que ses jugements paraîtront sur la terre, les habitants du monde apprendront la justice, XXVI, 9[b]. Le prophète prie Jahvé de ne pas faire grâce aux impies; car ils resteront aveugles malgré tout. La meilleure preuve en est qu'ils agissent en pervers, même en Palestine, au pays de la droiture, où Dieu a si souvent levé sa main pour se manifester. Que le feu dévore donc les ennemis de Jahvé! XXVI, 10-11.

Après avoir énoncé ensuite, XXVI, 12-18, quelques idées qui sont, sans doute à cause de la corruption du texte, obscures et peu cohérentes et qui se rapportent à l'ancienne grandeur d'Israël, à ses oppresseurs d'autrefois, aux vains efforts faits pour se procurer le bonheur, le prophète s'élève à une perspective qui dépasse même celle du tableau précédent. Là il avait promis la cessation de la mort, ici il promet le retour à la vie de ceux qui sont déjà morts. En s'adressant à Jahvé et en même temps aux défunts de son peuple, il s'écrie :

Tes morts vivront, leurs (Targum, Peschita) cadavres se lèveront.
Réveillez-vous, chantez, vous qui gisez dans la poussière!
Car ta rosée est une rosée des lumières;
et la terre rendra les ombres, XXVI, 19.

Les morts de Jahvé sont ceux qui l'ont servi fidèlement pendant leur vie; ils ressusciteront, vivifiés par Dieu comme les plantes par la rosée nocturne après la chaleur du jour; la terre rendra leurs cadavres qu'elle avait cachés dans son sein. Ainsi participeront au bonheur messianique, non seulement ceux qui auront la chance de vivre au moment même de sa réalisation, mais ceux encore des siècles passés qui depuis longtemps sont devenus la proie du tombeau. En promettant ainsi, pour la toute première fois dans l'Ancien Testament, la résurrection, le prophète atteint une des cimes les plus élevées du messianisme.

Le prophète s'attend à une réalisation imminente de ces promesses. Il voit Jahvé se lever déjà de sa demeure pour punir l'iniquité des habitants de la terre, xxvi, 21. Parce que le jugement sévira comme un ouragan, Israël est invité à se mettre à l'abri pendant cette tempête : « Va, mon peuple, entre dans tes chambres et ferme tes portes sur toi; cache-toi un peu jusqu'à ce que la colère ait passé », xxvi, 20. En « ce jour », Jahvé ruinera la ville forte des impies, xxvii, 10, et frappera de son glaive les dragons, c'est-à-dire les grands empires du monde, xxvii, 1 ; il rétablira, par contre, sa vigne chérie qu'il soignera et protégera nuit et jour et dont il arrachera les ronces, savoir les pécheurs et les ennemis, à moins qu'ils ne se soumettent à lui, xxvii, 2-5.

Alors Israël fleurira et remplira de ses fruits le monde entier, c'est-à-dire qu'il communiquera à tous les peuples ses biens spirituels. En outre, Jahvé fera revenir tous ses enfants dispersés; il les recueillera un à un; il fera sonner la grande trompette qui les appellera; ils viendront adorer Jahvé sur la sainte montagne de Jérusalem, xxvii, 6-13.

M.J. Lagrange, *L'apocalypse d'Isaïe, XXIV-XXVII, à propos des derniers commentaires*, dans *Revue biblique*, 1894, p. 200 sq.; P. Lohmann, *Die selbstständigen lyrischen Abschnitte in Is. 24-27, herausgegeben von Eisfeld*, dans *Zeitschrift für die altt. Wissenschaft*, 1917-18, p. 1 sq.

§ 9. *Le livre de Daniel.*

1° *Notes préliminaires.*

Tout en étant le dernier en date des livres prophétiques, le livre de Daniel occupe, par son messianisme et surtout par

l'influence qu'il a exercée dans la suite sur les idées messianiques, une des premières places. Pour comprendre ses oracles, il faut tout d'abord se rendre compte du genre littéraire auquel ils appartiennent. Ces oracles sont-ils à ranger parmi les compositions strictement prophétiques ou parmi les compositions apocalyptiques?

Les apocalypses, qui se rencontrent surtout parmi les apocryphes, sont des imitations des écrits prophétiques. Cependant, tout en leur ressemblant beaucoup, elles s'en distinguent assez sensiblement pour le fond comme pour la forme.

Le contenu d'abord n'est pas exclusivement prophétique. Il se compose au contraire, en grande partie, d'aperçus historiques : le temps écoulé jusqu'à l'époque de l'auteur est d'ordinaire divisé d'une façon schématique en périodes régulières, et les faits qui y sont les plus saillants au point de vue religieux sont mentionnés. Le but de ces exposés est de démontrer que le cours de l'histoire se déroule tout à fait d'après un plan arrêté par Dieu, et que le Très-Haut, quoi qu'il en paraisse, est le maître absolu de tout. A ces considérations historiques sont chaque fois ajoutées des prédictions eschatologiques sur la fin du monde, qui va venir sous peu, et sur le nouvel état de choses que Dieu réalisera en personne ou par le Messie.

La particularité principale de la forme consiste en ce que non seulement les prédictions de l'avenir, mais aussi les narrations historiques sont revêtues d'un caractère prophétique. L'auteur y réussit au moyen d'une fiction : il place toutes ses paroles dans la bouche de quelque ancien patriarche ou prophète, Hénoch, Moïse, comme si, dès les temps les plus antiques, ceux-ci avaient révélé l'histoire ainsi que les fins dernières du monde et en particulier d'Israël. Il résulte de cette fiction que toutes les apocalypses sont anonymes. Leurs auteurs se cachent derrière les porte-parole qu'ils ont choisis comme les plus capables de donner des révélations.

Plusieurs écrits prophétiques, notamment Joël, Abdias, Isaïe, XXIV-XXVII, XXXIV-XXXV, Zach., VIII-XIV, ont été traités d'apocalypses par quelques exégètes modernes. Mais, à l'exception de Zach., bien à tort; car ils ne présentent pas les caractères que nous venons de signaler.

Le livre de Daniel, lui, est regardé comme une apocalypse par tous les critiques indépendants. Cette opinion est adoptée par les principaux exégètes catholiques, qui, durant les trente dernières années, ont publié des monographies sur Daniel. Le P. Lagrange [1] ouvre son exposé sur les prophéties messianiques de Daniel par la phrase suivante : « Le livre qui porte le nom de Daniel est la première et la plus parfaite des apocalypses juives. » Dans l'article *Daniel* au *Dictionnaire de théologie catholique* [2], M. Bigot démontre le caractère apocalyptique de Daniel. Le P. Bayer [3] se fonde, pour ses études concernant le même livre, sur le fait que Daniel est une apocalypse et justifie sa position dans l'introduction.

Les deux raisons principales pour lesquelles tant d'exégètes prennent le livre de Daniel pour une apocalypse, au sens complet du mot, sont, d'un côté le fait qu'il contient une série d'indications vagues et inexactes sur l'empire néo-babylonien, qui s'expliqueraient bien mal, si Daniel, le contemporain de cet empire, l'avait écrit, de l'autre la constatation que, sur le règne des Séleucides en Syrie et en Palestine, en particulier sur la persécution cruelle d'Antiochus Épiphane qui a provoqué l'insurrection macchabéenne, se trouvent des notices nombreuses et précises qui ne se lisent nulle part dans les vraies prédictions des prophètes.

On en a tiré ces conclusions : Premièrement, le livre a été composé quelques années après le commencement des guerres macchabéennes. Cependant les auteurs reconnaissent de plus en plus, surtout pour les narrations, une origine beaucoup plus ancienne, par exemple, Meinhold, Sellin, Hölscher, récemment Ch. Boutflower [4], M. Noth [5] et surtout W. Baumgartner [6]. Deuxièmement les indica-

1. *Revue biblique*, 1904, p. 494.
2. T. IV, 1911, col. 66 sq.
3. *Danielstudien*, 1912.
4. *In and around the Book of Daniel*, 1923.
5. *Zur Komposition des Buches Daniel*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1926, p. 143 sq.
6. *Neues keilschriftliches Material zum Buche Daniel?* dans *Zeitschrift für die altt. Wissenschaft*, 1926, p. 38 sq., et *Das Aramäische im Buche Daniel, ibidem*, 1927, p. 81 sq.

tions qui se rapportent au temps précédent ne sont pas de vraies prophéties, mais des prédictions fictives.

Les exégètes catholiques qui s'y sont ralliés font observer qu'aucun enseignement officiel de l'Église ne s'y oppose, et que le livre garde nonobstant une haute importance messianique. D'autre part, ceux qui maintiennent l'opinion ancienne sur l'origine daniélique du livre, ne pouvant plus se dérober à la constatation de l'accord frappant entre les prétendues prophéties du c. XI et l'histoire des Lagides, des Séleucides, d'Antiochus Épiphane, avouent qu'il est contraire aux règles ordinaires du prophétisme. Ils cherchent à expliquer cet accord par des interpolations postérieures. C'est ainsi que Riessler [1] suppose que, du temps des Macchabées, des interprètes de l'Écriture sainte qui rapportaient des textes de notre livre à Antiochus Épiphane, les ont élargis par des gloses. Hoberg lui-même [2] écrit : « Où le texte actuel est tout à fait concret, il a dû être augmenté plus tard par la description de l'accomplissement des prophéties. »

Les visions de Daniel sont au nombre de cinq et se trouvent renfermées dans les chapitres II, VII, VIII, IX, X-XII; elles sont toutes parallèles entre elles et se complètent progressivement. « Chacune progresse sur la précédente en plus de clarté », Bigot. Elles contiennent deux séries de révélations. Les unes se rapportent à l'histoire du monde et d'Israël à partir de Daniel jusqu'à la fin de l'ordre actuel, les autres à l'établissement du royaume messianique. Pour plus de clarté, chaque groupe mérite d'être étudié à part.

2° *Développement du monde à partir de l'époque de Daniel jusqu'à l'établissement du royaume messianique.*

1. *Les quatre empires.* — La première série de révélations contient un aperçu de l'histoire postexilienne jusqu'à la réalisation du royaume de Dieu sur la terre. Cette histoire se déroule en quatre périodes, remplies par le gouvernement de quatre empires successifs. C'est ce que nous apprenons par le songe de Nabuchodonosor et par l'interprétation

1. *Das Buch Daniel*, 1902, p. XI-XIII.

2. Dans la 5e édition de Kaulen, *Einleitung in die Heilige Schrift des A. und N. Testamentes*, t. II, 1913, p. 250.

qu'en donne Daniel, II, ainsi que par la première vision de ce dernier, VII.

Nabuchodonosor voit une statue énorme, dont la tête est d'or, la poitrine et les bras d'argent, le ventre et les cuisses d'airain, les jambes de fer, les pieds de fer et d'argile. Daniel lui révèle que ces quatre parties figurent quatre empires, dont le premier est celui de Babylone, qui sera remplacé par un autre moins puissant, pour faire place à un troisième « qui commandera à toute la terre », II, 39. Celui-ci sera à son tour suivi d'un quatrième, « qui sera puissant comme le fer et brisera les précédents », II, 40, mais qui sera d'autre part divisé en plusieurs dont les différents rois contracteront entre eux des mariages sans pouvoir cependant se consolider.

Ce songe et son explication sont éclaircis par la vision des quatre animaux que le prophète voit surgir successivement de la mer, VII. Le premier est comme un lion avec des ailes d'aigle. Le second ressemble à un ours et tient trois côtes dans sa bouche. Le troisième est semblable à une panthère et a quatre ailes et quatre têtes. Le quatrième a un aspect tout différent des trois autres : il est plus féroce qu'eux. Il a dix cornes, entre lesquelles pousse tout à coup une autre petite corne qui arrache trois des premières. Elle reçoit ensuite des yeux d'homme et une bouche qui parle avec emphase. Daniel apprend par un ange que les « quatre bêtes puissantes sont quatre rois qui se lèveront de la terre », VII, 17, et comme il désire savoir en détail ce qu'il en est de la quatrième bête, il reçoit les renseignements suivants. Cette bête représente un quatrième empire qui dévorera toute la terre. Ses dix cornes figurent dix rois, et la petite corne qui pousse après est le symbole du dernier roi qui surgira. « Et il proférera des paroles contre le Très-Haut, et il tourmentera les saints du Très-Haut, et il aura l'intention de changer les temps et la loi, et ils seront livrés dans sa main jusqu'à un temps, des (= deux) temps et la moitié d'un temps », VII, 25.

L'identification de ces quatre empires avec des royaumes historiques a été entreprise surtout de deux façons. Jusqu'au XIX^e^ siècle, on prenait assez unanimement le royaume néo-babylonien fondé par Nabuchodonosor pour le premier,

le royaume médo-perse établi par Cyrus pour le second, le royaume grec d'Alexandre pour le troisième et l'empire romain pour le quatrième. D'après une autre conception proposée déjà dans l'antiquité par saint Éphrem, Polychronius, Cosmas Indicopleustès et Porphyre, soutenue au XVII^e siècle par Bossuet, Hugo Grotius, Houbigant, dom Calmet, et acceptée aujourd'hui par tous les exégètes qui considèrent le livre de Daniel comme une apocalypse, le quatrième empire n'est pas celui des Romains, mais un royaume qui est antérieur à celui-ci, et dont le dernier et le plus mauvais roi est Antiochus Épiphane. Les uns, après avoir subdivisé l'empire médo-perse en deux identifient ce quatrième avec l'empire grec, en tant qu'il comprend celui d'Alexandre ainsi que ceux des autres diadoques, les autres seulement avec l'un des royaumes des diadoques, le royaume syrien des Séleucides, tandis qu'ils continuent à voir les trois autres dans les empires babylonien, médo-perse et grec. Mais, d'après tous, le quatrième empire aboutit à Antiochus Épiphane, de sorte que les dix rois sont ses prédécesseurs.

Ce qui est capital pour décider entre ces deux conceptions, c'est le contenu de la troisième vision, VIII, et encore davantage de la cinquième, X-XI; car il y a là, VIII, 9-14, et surtout XI, 21-45, des détails tellement précis sur les faits et gestes du roi qui a causé l'insurrection macchabéenne, qu'il en résulte que c'est lui que l'auteur décrit. « Tout le monde est d'accord que le chapitre XI doit s'interpréter du temps des Séleucides et des Lagides, et spécialement d'Antiochus Épiphane. Cela est concédé même par le P. Knabenbauer, et on s'entendait là-dessus déjà au temps de saint Jérôme, au moins jusqu'au verset 21 » (Lagrange) [1]. Et comme « les prophéties de Daniel... n'ont qu'un seul grand objet, qui est de faire voir à Daniel ce qui doit arriver à sa nation et dans tout l'Orient, depuis le règne de Cyrus jusqu'à celui d'Antiochus Épiphane » (Calmet) [2], le quatrième empire païen ne peut être que celui dont l'hostilité envers Dieu a son point culminant dans Antiochus Épiphane. Son règne

1. *Op. cit.*, p. 494.
2. *Commentaire*, éd. 1700, p. 537, cité par le P. Lagrange.

amènera la fin de l'ordre actuel. Le dernier événement historique est la mort de ce tyran, XI, 40-45.

2. *Calcul de la fin du quatrième empire.* — Cette fin des temps n'est pas seulement rattachée à l'époque d'Antiochus Épiphane; elle est en outre précisée par le célèbre calcul des soixante-dix semaines, IX. Daniel, troublé par le fait que, contrairement à une prophétie de Jérémie qui prévoyait une durée de soixante-dix ans pour la ruine de Jérusalem, la restauration n'a pas encore eu lieu, reçoit de la bouche de l'archange Gabriel la révélation que les soixante-dix semaines sont en réalité soixante-dix semaines d'années, donc quatre cent quatre-vingt-dix années. Ce temps se divisera en trois périodes de sept semaines, de soixante-deux semaines et d'une semaine, périodes dont chacune sera marquée par des événements saillants. La première époque, qui comprend quarante-neuf années, ira « de la sortie de la parole pour faire reconstruire Jérusalem jusqu'à l'apparition d'un chef oint », IX, 25. La seconde, qui sera de soixante-deux semaines, c'est-à-dire de quatre cent trente-quatre années, pendant laquelle Jérusalem sera rebâtie, ira jusqu' « à ce qu'un oint soit retranché » et « que le peuple d'un chef venant détruise la ville et le temple », IX, 26. Alors commencera la semaine finale de sept ans. Avec elle viendra « l'inondation », c'est-à-dire la ruine par la guerre. L'ennemi fera « une solide alliance avec plusieurs ». Pendant une demi-semaine, cesseront (LXX, Théodotion) l'holocauste et l'oblation, et « sur le sanctuaire (LXX, Théodotion) sera l'abomination de la dévastation jusqu'à ce que la consommation décidée tombe sur cette dévastation », IX, 27.

La manière de comprendre ce calcul est des plus discutées. Saint Jérôme [1] énumère déjà neuf opinions. Jusqu'à la fin du Moyen Age, l'explication strictement messianique avait été présentée sous vingt-deux formes différentes [2]. Il va sans dire que les exégètes modernes n'ont pas tardé à augmenter de beaucoup le nombre des hypothèses : on en compte aujourd'hui plus de cent. Récemment encore parais-

1. *Commentarium in Danielem prophetam*, *P. L.*, t. XXV, col. 564-578.

2. Voir Fraidl, *Die Exegese der Siebzig Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit*, 1883, p. 156-159.

sait une nouvelle étude sur le sujet, dont l'auteur, dans son avant-propos, prétend avoir trouvé la solution définitive du problème [1]. Mais même après ce dernier essai « il faut bien prendre en considération qu'il ne s'agit pas ici de préférer une interprétation claire et sans difficulté à une autre qui aurait des caractères tout opposés, mais d'en adopter une entre deux ou plusieurs dont toutes sont discutables » (Driver-Rothstein) [2].

Comme pour la désignation du quatrième empire, les explications vont de nouveau en deux sens principaux. L'aboutissement du calcul est la date de la mort ou bien du Christ sous Ponce-Pilate, ou bien du grand prêtre Onias III assassiné en 171 sous Antiochus Épiphane, II Macch., IV, 34.

Quiconque considère le livre de Daniel comme une apocalypse, et reconnaît qu'Antiochus Épiphane est le dernier roi hostile à Israël décrit dans les chapitres VII, VIII, X, XI, rapporte nécessairement au règne de ce même roi cette révélation de l'ange sur la durée et le terme de l'abaissement du peuple élu commencé par l'exil. En effet, « les faits (prédits dans les c. IX et XI) correspondent pas à pas » (Lagrange). « Bon nombre de traits s'unissent, se compénètrent, s'identifient du chapitre VII au chapitre XII du livre, de telle façon qu'ils ne peuvent raisonnablement, à si peu de distance les uns des autres, signifier des choses différentes » (Bigot) [3].

Le point de départ du calcul n'est pas un édit d'un roi perse qui aurait permis la reconstruction de la Ville sainte, mais « en apparence » (Lagrange) la prophétie de Jérémie, XXIX, 10, à laquelle il est fait allusion, IX, 2, et par laquelle il est annoncé que la restauration d'Israël aura lieu après soixante-dix ans. La computation elle-même se fait moyennant une transformation des soixante-dix ans en soixante-dix semaines d'années.

Le calcul de la première semaine s'explique au mieux par la supposition que l'auteur du livre de Daniel a combiné

1. M. Thilo, *Die Chronologie des Danielbuches*, 1926.

2. *Einleitung in die Literatur des Alten Testamentes*, 1896, p. 352, cité par Bayer, p. 75.

3. *Op. cit.*, col. 97.

Jer., XXIX, 10 avec Jer., XXX, 18, qu'il a interprété ces prédictions de Jérémie de la même manière que le Chroniste, II Par., XXXVI, 20 sq., et qu'il les a datées à peu près du temps de la destruction de Jérusalem (586) [1]. Ceci résulte de ce qu'il clôture la première semaine par l'avènement de Cyrus qui est le chef oint et dont le règne commença en 536. Cette époque va donc de 586 à 536, tandis que les soixante-dix années de l'exil sont comptées par l'auteur, de nouveau en dépendance du Chroniste (Bayer) [2], à partir de la troisième année de Joïakim, qui est de vingt et un ans antérieure à 586, jusqu'à l'avènement de Cyrus.

La seconde époque va du commencement du règne de Cyrus jusqu'au meurtre d'Onias (536-171). Il est vrai que la durée de cette époque de soixante-deux semaines, soit quatre cent trente-quatre années, ne correspond pas à l'espace compris entre 536 et 171 qui n'est que de trois cent soixante-cinq ans. Mais la difficulté peut se résoudre, ou bien par l'hypothèse que l'auteur du calcul, après avoir déduit des soixante-dix semaines sept pour la première période et une pour la dernière, n'a pas voulu détailler, comme dit le P. Lagrange [3], le bloc du milieu, ou bien par celle du P. Bayer [4] que l'auteur a cru qu'entre l'avènement de Cyrus et le meurtre d'Onias il y avait quatre cent trente-quatre années.

La troisième période sera inaugurée par l'assassinat du grand prêtre, commis en 171, II Macch., IV, 34. Au milieu de cette époque les sacrifices cesseront, conformément à I Macch., I, 57, où il est raconté que le 15 kislev de l'année 143 de l'ère séleucide, c'est-à-dire le 15 décembre 168, donc trois ans et demi après la mort d'Onias, Antiochus Épiphane « mit l'abomination de la dévastation sur l'autel ». La fin de cette semaine sera marquée par la fin de l'oppression, conformément à I Macch., IV, 52, où il est dit que le 25 kislev de l'année 148 de l'ère séleucide (25 décembre 165), donc la septième année après Onias, Judas Macchabée rétablit le culte. Le calcul de la première moitié de cette dernière

1. Voir Bayer, *op. cit.*, p. 83 sq.
2. *Op. cit.*, p. 85 sq.
3. *Op. cit.*, p. 513.
4. *Op. cit.*, p. 86.

semaine se trouve encore sous deux autres formes : « un temps (=an), des (=deux) temps et la moitié d'un temps », VII, 25; la profanation du temple durera deux mille trois cents soirs et matins, soit onze cent cinquante jours, soit à peu près trois ans et demi, VIII, 14.

Par cette explication la prophétie des soixante-dix semaines perd le sens directement messianique; mais elle reste typiquement messianique, comme Bigot [1] et Oehler [2] l'ont relevé.

3° *Le royaume messianique.*

Après les quatre empires païens dont les chefs sont tous plus ou moins hostiles au Très-Haut, après la persécution pire encore du dernier roi du dernier empire, sera établi le royaume de Dieu. Dans chacune des cinq visions, à l'exception de la troisième, la prédiction relative au passé est suivie de celle qui concerne l'ère messianique.

Dans le songe de Nabuchodonosor, le royaume de Dieu est symbolisé par la pierre qui se détache d'elle-même, sans l'aide d'un homme, brise la statue, devient grande comme une montagne et remplit toute la terre, II, 34 sq. Dans la prophétie des soixante-dix semaines, le temps nouveau dont on détermine l'arrivée est caractérisé comme une époque où « le crime sera expié » — il n'y aura donc plus de péché — où « la justice éternelle, c'est-à-dire le salut messianique, sera apportée », où « les prophéties seront scellées », c'est-à-dire confirmées par leur réalisation, et où « le Saint des saints — le nouveau temple — sera oint », IX, 24.

La description la plus connue du royaume de Dieu est celle qui est en connexion avec la vision des quatre animaux. C'est le tableau grandiose et célèbre de l'Ancien des jours donnant le gouvernement du monde au fils de l'homme, VII, 9 sq. Daniel, après avoir vu les quatre animaux représentant quatre empires, aperçoit un vieillard, un « Ancien des jours » avec un vêtement blanc comme la neige et une couronne de cheveux purs comme la laine; il s'assied sur un trône formé de flammes et porté sur des roues de feu ardent, entouré d'innombrables myriades de serviteurs et

1. *Op. cit.*, col. 82.
2. *Theologie des Alten Testamentes*, 2e éd., 1882, p. 834.

présidant un tribunal. La quatrième bête est tuée et les trois autres privées de leur puissance, XII, 9-12. Alors s'avance avec les nuées du ciel « quelqu'un de semblable à un fils d'homme ». Il se présente devant l'Ancien des jours, « et il lui est donné puissance, honneur et royauté, et tous les peuples, nations et langues le serviront. Sa puissance est une puissance éternelle qui ne lui sera pas enlevée, et son royaume est un royaume qui ne sera pas détruit », VII, 13-14.

De tout ceci un ange donne à Daniel l'interprétation suivante : après les quatre bêtes, qui sont quatre rois, « les saints du Très-Haut recevront la royauté et la posséderont jusqu'aux siècles des siècles », VII, 17-18. C'est pour eux que sera installé le tribunal qui fera périr la quatrième bête, VII, 22-26. « Et (alors) le règne, la puissance, la majesté des royaumes sous tout le ciel seront donnés au peuple des saints du Très-Haut », VII, 27.

Il résulte, tant de la vision que de son explication, que l'empire par lequel Dieu doit remplacer les quatre grands empires païens, les dépassera en valeur morale, en étendue et en durée. Sa supériorité est déjà indiquée par la manière dont il est symbolisé. Il n'est pas représenté par une bête, mais par un homme, littéralement par un être qui est « comme un fils d'homme ». Le mot araméen pour homme *enash* est un collectif : humanité, genre humain, Dan., IV, 14; V, 21, et le moyen le plus simple pour l'employer dans un sens individuel, c'est-à-dire pour désigner un seul représentant de l'humanité, est de mettre devant lui *bar*, fils [1]. Parce que Daniel ne vit pas un homme réel, comme il n'avait pas vu non plus de bêtes véritables — il s'agit d'êtres mystérieux qui apparaissent dans une vision — il dit seulement qu'il a aperçu quelqu'un qui est comme un homme. Le fils d'homme ne surgit pas de la mer comme les bêtes, il arrive porté sur les nuées du ciel, trait qui n'indique pas qu'il vienne du ciel : mais tout au moins qu'il est en relation avec les desseins divins.

L'Ancien des jours, c'est-à-dire le Dieu éternel, de qui découle tout pouvoir, confère au fils de l'homme la royauté. Il lui confie non seulement le gouvernement d'un peuple

1. Voir König, *Die messianischen Weissagungen*, p. 300.

pour un certain temps, mais celui de tous les peuples pour toujours. Mais qui reçoit cette puissance universelle et éternelle? Trois fois dans l'interprétation sont expressément nommés, comme détenteurs du pouvoir, « les saints du Très-Haut ». Il ne peut pas y avoir de doute que par ce terme sont désignés les Israélites. C'est donc le peuple élu qui est en premier lieu symbolisé par le fils de l'homme, et qui recevra la domination du monde.

La tradition juive et chrétienne a compris le fils de l'homme plutôt dans un sens individuel et l'a identifié avec le Messie. Ce faisant, elle n'a pas eu tort. Car les bêtes ne sont pas seulement les symboles des empires païens, mais aussi de leurs rois, II, 38; VII, 17; VIII, 20, 21. Comme ces bêtes symbolisent non seulement des royaumes mais aussi leurs chefs, ainsi « le fils de l'homme représente l'empire des saints; mais rien n'empêche qu'il ne représente aussi leur chef, c'est-à-dire le roi Messie, ou plutôt que le Messie ne soit pas lui-même le représentant de son empire » (Lagrange) [1]. La version des Septante, qui a été faite peu après la composition du livre, traite le fils de l'homme comme un personnage individuel et surnaturel, qui vient sur les nuées et se met à côté de l'Ancien des jours.

La vision du fils de l'homme est complétée par celle de l'archange Michel et de la résurrection des morts, XII, 1-3. Celle-ci se rattache à la prédiction sur la dernière expédition qu'Antiochus Épiphane entreprendra contre Jérusalem, et au cours de laquelle il trouvera la mort.

« En ce temps-là se lèvera Michel, le grand prince qui protège les fils de ton peuple, et ce sera un temps d'angoisse comme il n'y en a pas eu depuis que les nations existent jusqu'alors. Mais en ce temps ton peuple sera sauvé (c'est-à-dire) quiconque sera trouvé inscrit dans le livre, 2. Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour la honte et l'opprobre éternel, 3. Et les sages brilleront comme l'éclat du firmament, et ceux qui en auront conduit beaucoup à la justice comme les étoiles à jamais et pour toujours. »

1. *Op. cit.*, p. 506.

En ce temps-là, savoir quand Antiochus Épiphane campera devant Jérusalem pour la prendre d'assaut, surgira pour Israël un protecteur tout particulier, l'archange Michel, le grand chef des anges et l'ange gardien des Juifs, x, 13-21. Le peuple élu aura grand besoin de son aide; car il se trouvera dans un état plus misérable que jamais. Grâce à l'intervention de Michel, il sera sauvé. L'archange viendra exécuter le jugement sur Antiochus Épiphane, comme dans le temps d'Isaïe l'ange de Jahvé sur Sennachérib. Le salut ne sera pas accordé à tous les Israélites sans distinction, mais seulement à ceux qui plaisent à Dieu par leur piété, et qui sont pour cela notés dans le livre de vie, idée qui est exprimée de la même façon dans Isaïe, IV, 3, et Malachie, III, 16. Comme dans Is., XXVI, 19, il est prévu que les défunts ressusciteront pour prendre part au bonheur définitif des élus. Beaucoup se lèveront de la poussière. « Beaucoup » est ici synonyme de « tous », comme dans Esth., IV, 3. Parce que auparavant il n'est question que des Israélites, c'est aussi uniquement pour eux que la résurrection est prévue. Les païens n'en sont pas expressément exclus; mais, comme il s'agit pour l'auteur de consoler la communauté juive, il ne mentionne le salut qu'en tant qu'il les concerne. Ceux qui vivent au moment où se réalise le bonheur messianique n'y prendront part que dans la mesure où ils en seront dignes : ainsi les défunts qui reviennent à la vie seront traités selon leurs mérites. Seuls ceux qui ont vécu saintement reverront la lumière pour s'en réjouir éternellement; les autres au contraire seront voués à une honte sans fin. L'auteur ne précise pas en quoi doit consister cette honte des pécheurs. Parmi les élus il signale, par contre, les sages dont les enseignements et les exemples ont soutenu les autres dans la vertu. Ceux-ci auront un tel bonheur qu'ils brilleront de joie comme le ciel et les étoiles.

Les commentaires de Daniel de C. F. Keil, 1869; J. Meinhold, 1889; J. Knabenbauer, 1891; G. Behrmann, 1894; K. Marti, 1901, dans Kautzsch t. II, 1923; Trochon, 1901; P. Riessler, 1902; B. Keller, 1904; G. Jahn, 1904; R. H. Charles, 1913; J. A. Montgomery, 1927; J. Göttsberger, 1928. (Ce dernier n'est plus utilisé.)

Wiederholt, *Antiochus IV Epiphanes nach der Weissagung Dan., 11, 21-12, 5 und der Geschichte*, dans *Tübinger theol. Quartalschrift*, 1875, p. 133 sq.; F. Fraidl, *Die Exegese der 70 Wochen Daniels in der*

alten und mittleren Zeit, 1883; F. Düsterwald, *Die Weltreiche und das Gottesreich nach den Weissagungen Daniels*, 1890; A. Kamphausen, *Das Buch Daniel und die neueste Geschichtsforschung*, 1893; J. Böhmer, *Reich Gottes und Menschensohn im Buche Daniel*, 1899; M.-J. Lagrange, *Les prophéties messianiques de Daniel*, dans *Revue biblique*, 1904, p. 494 sq.; Ch. Wright, *Daniel and its critics*, 1906; J. Hontheim, *Das Todesjahr Christi und die danielischen Wochen*, dans *Der Katholik*, 1906, p. 12 sq., 96 sq., 176 sq., 254 sq.; E. König, *Der Menschensohn im Danielbuche*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1906, p. 904 sq.; A. van Bebber, *Zur Berechnung der 70 Wochen Daniels*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1906, p. 119 sq.; J. Zumbiehl, *Das Buch Daniel und die Geschichte*, 1908; Ed. Hertlein, *Der Daniel der Römerzeit*, 1908, *Die Menschensohnfrage im letzten Stadium*, 1911; L. Bigot, *Daniel*, dans *Dictionnaire de théologie cath.*, t. IV, 1911, col. 55-103; E. Bayer, *Danielstudien*, 1912; M. Pflanzl, *Der Menschensohn in Daniel, 7, 13*, dans *Internationale kirchliche Zeitschrift*, 1913, p. 310 sq., *Ein christliches Schriftstück im alten Testament*, Dan., 7, *ibid.*, 1916, p. 277 sq.; T. G. Pinches, *Fresh light on the Book of Daniel*, dans *The Expos. Tim.*, 1915, p. 257 sq.; F. A. Herzog, *Die Jahreswochen Daniels nach der LXX*, dans *Schweizerische Kirchenzeitung*, 1916, p. 48 sq., p. 400 sq.; Hölscher, *Die Entstehung des Buches Daniel*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1919, p. 113 sq.; Sola Juan Maria, *La profécia de Daniel*, 1919; A. Colunga, *Los vaticinios messianicos de Daniel*, dans *Ciencia tomista*, 1920, p. 285 sq.; M. Haller, *Das Alter von Daniel, 7*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1921, p. 87 sq.; R. Anderson, *The coming prince, or the seventy weeks of Daniel*, 1921; Kelly, *The great prophecies of Daniel*, 1921; G. Stossmann, *Die Erlebnisse und Gesichte des Propheten Daniel*, 1922; Ch. Boutflower, *In and around the Book of Daniel*, 1923; P. Szczygiel, *Von den Perioden der Wochenprophetie (Dan., 9, 24-27) und anderen Zahlen bei Daniel*, dans *Theologie und Glaube*, 1923, p. 268 sq.; A. Loisy, *Le livre de Daniel*, dans *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*, 1925-26, p. 2 sq.; A. Loisy, *Das Buch Daniel*, dans *Aus der Welt der Religion. Forschungen und Berichte, altt. Reihe*, 1, 1926; Kelly, *Notes on the book of Daniel*, 1926; C. L. Maynard, *The prophet Daniel and other essays*, 1926; P. Mauro, *The seventy weeks and the great tribulation*, 1926; M. Noth, *Zur Komposition des Buches Daniel*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1926, p. 143 sq.; W. Baumgartner, *Neues keilschriftliches Material zum Buche Daniel?*, dans *Zeitschrift für die altt. Wissenschaft*, 1926, p. 38 sq.; *Das Aramäische im Buche Daniel, ibidem*, 1927, p. 81 sq.; Chilperic Edwards, *The messianic idea*, 1927 (cette étude se rapporte surtout à Daniel).

§ 10. *Psaumes exiliens et postexiliens.*

Du temps des grands prophètes préexiliens, un nombre assez restreint de psalmistes ont reproduit quelques-unes de leurs idées messianiques. Après la grande catastrophe et

surtout après le retour de l'exil, le messianisme a davantage préoccupé les poètes. Car nombreux sont les psaumes dans lesquels se retrouve l'écho des oracles prophétiques.

1° *Ps. XXI.*

En premier lieu il faut placer le psaume xxi, le célèbre psaume du Messie souffrant, qui n'est compréhensible comme tel que quand on le rapproche des quatre chants sur le Serviteur de Jahvé.

Celui qui y prie est tellement malheureux qu'il est près de désespérer; car, tout en étant juste et innocent, il est persécuté de la pire manière par les hommes et, de plus, abandonné de Dieu, 2; jour et nuit il crie en vain vers le Très-Haut, 3. Au lieu d'être exaucé et sauvé comme ses pères, il est « un ver et non un homme », 4-7. Tous ceux qui le voient se moquent de lui et ridiculisent même le seul soutien qui lui reste encore, la confiance en Jahvé, 8-9. Pourtant ils n'arrivent pas à la lui arracher; car il sait qu'il a été dès sa naissance entouré par son Dieu d'une sollicitude paternelle, 10-11. C'est Lui qu'il appelle à son secours devant le danger qui devient de plus en plus terrible, 12. Car ses ennemis l'entourent comme des taureaux, comme des lions, comme des chiens, 13-14, 17ª. Il a perdu toutes ses forces, de sorte qu'il est devenu comme l'eau qui s'écoule, 15, et qu'il est près de mourir, 16. Ses mains et ses pieds ont été « creusés » (LXX), 17ª ; ses membres sont tellement décharnés qu'on peut en compter les os, 18. En vue de sa mort prochaine, les bourreaux se partagent déjà ses vêtements, 19. Dans cette situation, le souffrant adresse un dernier appel pressant à Jahvé pour qu'il vienne à son aide, 20-22.

Tout à coup le moribond exprime la conviction qu'il sera sauvé. D'avance il annonce qu'il en glorifiera Dieu dans l'assemblée de ses frères, 23, et il invite dès maintenant tous les Israélites à remercier et à louer Jahvé à cause du salut qu'il lui aura accordé, 24-25. A l'occasion des sacrifices d'action de grâces qu'il offrira, conformément à ses vœux, il invitera les pauvres pour les rassasier, 26-27. Il prévoit des événements plus importants encore : les extrémités du monde se souviendront de nouveau de Jahvé et se convertiront à lui, toutes les nations se prosterneront devant sa (LXX) face, 28-30. Toute angoisse est donc chassée; car il

vivra : « Mon (LXX) âme, dit-il, vivra pour lui, ma postérité le servira, » 31a. A cause de son salut encore les générations à venir loueront le Seigneur, 31b, 32.

Tous les exégètes sont pleins d'admiration pour la splendeur de ce psaume, surtout pour la beauté de l'âme qui s'y révèle. Bien que celui qui prie soit innocent, il ne se réclame pas comme tant d'autres de sa sainteté; bien qu'il soit persécuté, il ne respire aucune haine contre ses ennemis. Le sujet du psaume est donc un personnage d'une éminente sainteté. C'est aussi un homme d'une position et d'une importance exceptionnelle; car il invite tout Israël à se réjouir de son salut, promet aux pauvres de son peuple nourriture et satiété, prévoit la conversion de tous les païens. Bien que le salut de celui qui prie ne soit pas expressément présenté comme cause de cette conversion, celle-ci doit en être néanmoins regardée comme le fruit: sans quoi le psalmiste ne l'aurait pas mentionnée. Or la conversion des Gentils est une des grandes espérances messianiques. Parce qu'elle est rattachée à l'œuvre du juste souffrant de notre psaume, il s'ensuit que ce juste est le Messie.

Cette argumentation, tout en étant concluante en elle-même, l'est surtout par la comparaison du psaume avec les quatre chants du Serviteur de Jahvé, et ceux-ci jettent une vive lumière sur la plainte et l'hymne de joie réunies dans le psaume. Le psalmiste a dû s'inspirer surtout du deuxième et du troisième, dans lesquels le Serviteur parle lui-même, pour composer un nouveau chant du Serviteur souffrant et triomphant. Il nous semble donc impossible d'admettre que David ait composé ce psaume et que son auteur parle primitivement en son propre nom, de sorte que le psaume ne serait messianique qu'au sens typique : il est directement messianique.

Cette explication messianique est aujourd'hui rejetée par tous les exégètes protestants. Pour échapper à l'argumentation que nous venons de présenter, ils emploient deux moyens. Quelques-uns, comme Duhm, Staerk, Bertholet, *La Bible du Centenaire*, prétendent que le chant de triomphe, ou du moins les versets qui s'y rapportent à la conversion des païens n'ont pas primitivement fait partie du psaume. D'autres, comme Briggs, Baethgen, affirment que, comme

dans les quatre chants du Serviteur, le sujet est le peuple d'Israël. Kittel et Gunkel reconnaissent que ces tentatives sont vaines : à cause des ℣. 23 et 26 le sujet est nécessairement un individu; ni le rythme, d'ailleurs, ni la suite des idées n'autorisent à couper le psaume en deux. Kittel croit pouvoir expliquer la haute envergure que le psaume prend dans les ℣. 26 sq., par la supposition que celui qui parle ainsi n'est pas une personne privée, mais un chef, le chef des Israélites pieux qui glorifie avec sa victoire le triomphe de la bonne cause, du règne de Dieu. Mais dans ce cas ce chef ne parlerait plus dans les ℣. 26 sq. en son nom propre, mais au nom de son peuple. Kittel revient donc à l'explication collective. Gunkel, tout en relevant la parenté qui existe entre notre psaume et les quatre chants du Serviteur de Jahvé, repousse énergiquement l'identification du sujet du psaume avec le Serviteur. En niant le sens obvie du ℣. 28, il veut faire croire que le psalmiste n'attend nullement comme suite de son salut la conversion des païens, mais qu'il est tellement rempli d'enthousiasme pour le miracle de sa guérison, qu'il invite aussi les païens à louer Jahvé.

En face de ces vaines entreprises de l'exégèse moderne, le sens messianique du psaume XXI reste d'autant plus solidement acquis.

2° *Ps. XCV-XCVII.*

Comme le ps. XXI rappelle les quatre chants du serviteur de Jahvé, les ps. XCV, XCVI, XCVII semblent être l'écho des hymnes de louanges qui entourent ces chants dans la seconde partie d'Isaïe. Ils s'expliquent en effet au mieux comme cantiques d'action de grâces, composés en imitation de ces hymnes pour glorifier Jahvé, à cause du salut qu'il accorde par le retour de l'exil. Il est vrai que, d'après I Par., XVI, 23-33, le psaume XCV a été chanté par David lors de la translation de l'arche à Sion; mais il ne s'ensuit pas, comme Hoberg lui-même [1] le relève, que tous les versets du psaume proviennent de la plume du roi-psalmiste. Parmi les versets qui ont été ajoutés après la publication d'Isaïe, XL-LV, (Hoberg signale le ℣. 5), il faut surtout compter le ℣. 13, le

1. *Die Psalmen*, p. 352.

dernier, qui annonce la venue du Seigneur pour le jugement; car « l'idée du jugement final semble avoir été étrangère ou du moins peu connue à David » (Hoberg) [1].

Gunkel, Kittel, Staerk, Bertholet rangent ces trois psaumes parmi les hymnes eschatologiques chantés en l'honneur de Jahvé, en tant qu'il va se révéler d'une façon éclatante comme maître du monde. Kittel surtout les explique d'un bout à l'autre comme des prophéties sur l'intronisation de Dieu à la fin des temps.

Cette conception se comprend assez pour les psaumes XCV et XCVII; car, étroitement apparentés, ils se terminent tous deux par les phrases : « (Jahvé) vient, oui il vient pour juger la terre; il jugera le monde avec justice et les peuples avec équité », et, conformément à cette attente nettement messianique, les Israélites y sont invités à publier la gloire de leur Dieu parmi les nations, et tous les peuples sont exhortés à adorer ce Dieu unique, à venir même se prosterner devant lui dans ses parvis pour que le royaume messianique se réalise bientôt. Mais, d'autre part, les psalmistes soulignent que Dieu s'est montré roi dès la création du monde et que, par la délivrance de la captivité, il révèle sa force devant les païens « en faisant apparaître le salut promis », de telle sorte que toutes les extrémités du monde l'ont vu. Ce n'est donc pas uniquement le règne futur, mais aussi le règne actuel de Jahvé qui forme l'objet des psaumes XCV et XCVII. Avec Lagrange, Pérennès et Baethgen, nous reconnaissons pourtant que le point de vue eschatologique y prédomine, conformément au fait que, dans Is., XL-LV, le retour de Babylone est présenté comme ouverture de l'ère messianique.

Bien que le ps. XCVI semble appartenir à la même situation que XCV et XCVII, le caractère messianique n'y est pas aussi apparent que le supposent Gunkel, Kittel, Staerk, Bertholet, Zenner, Lagrange, Pérennès. Toute allusion à l'établissement du royaume intégral de Jahvé y manque. La théophanie des ℣. 2-6 pourrait très bien, ainsi que le suggère Duhm, se rapporter à un orage; mais, comme dans ps. XVII, 8 sq., il vaut mieux la prendre pour une description poétique de l'aide que Dieu vient d'accorder à Israël; car

1. *Ibidem.*

le ℣. 8, où il est dit que Jérusalem et les autres villes de Juda se réjouissent des jugements de Jahvé, ne peut viser, comme dans ps. XLVII, 12 dont il est la reproduction, qu'un événement du passé. Cet événement est ici la délivrance de la captivité. Des grandes suites qu'il doit avoir le psalmiste ne mentionne que la confusion des idolâtres, 7.

3° *Passages messianiques dispersés.*

En troisième lieu nous mentionnons les passages messianiques des autres psaumes exiliens ou postexiliens.

Ps., I, 5 : « C'est pourquoi les méchants ne subsisteront pas lors du jugement, ni les pécheurs dans l'assemblée des justes. » Les Targums ont déjà pris le jugement pour le jugement messianique, et l'assemblée des justes pour la communauté des saints qui subsistera après ce jugement. Presque tous les exégètes modernes, en particulier Baethgen, Kittel, Bertholet, Staerk, Duhm, Pérennès, Podechard[1], suivent les Targums. Gunkel par contre, qui exagère tant de fois le messianisme des psaumes, trouve cette conception de ps. I, 5, ridicule. Il a bien tort; car, étant la préface du psautier, le psaume I est de date très récente, et la mention du jugement s'y explique fort bien comme une allusion à la séparation des justes et des impies, telle qu'elle est prédite pour la fin des temps, dans Is., LXV, 8-10, 13-25; LXVI, 10-12, 18-23; Mal., III, 11-12; IV, 1-3[2].

Ps., XIII, 7 : « Ah! que de Sion vienne le salut d'Israël. Quand Jahvé rétablira son peuple, Jacob sera dans l'allégresse, Israël dans la joie. » Ce verset semble être « une aspiration à l'avènement du règne messianique » (Pérennès), ajouté pendant l'exil au psaume primitif; Duhm, Staerk, Gunkel l'expliquent également comme eschatologique.

Le psaume LXVI, plutôt postexilien, est, comme Pannier l'a très bien caractérisé, un psaume universaliste du royaume de Dieu. Bien que composé pour remercier Jahvé après les récoltes, il contient les idées les plus universalistes et est une aspiration vers le règne messianique. Que Dieu bénisse de plus en plus Israël pour que toutes les nations reconnaissent que le salut dépend de lui.

1. *Revue biblique*, 1918, p. 72.
2. Voir Podechard, *ibidem*.

Ps. LXVIII, 34-37 :

Jahvé exauce les pauvres et ne méprise pas ses captifs.
Que les cieux et la terre le louent, les mers et tout ce qui s'y meut.
Car Dieu sauvera Sion, il rebâtira les villes de Juda.
On les occupera, on en prendra possession.
La race de tes serviteurs en aura l'héritage
et ceux qui aiment son nom y auront leur demeure.

Ces versets probablement ajoutés pendant la captivité expriment la conviction que Dieu relèvera le pays de Chanaan maintenant dévasté, et y reconduira le peuple élu pour lui procurer enfin le bonheur si souvent promis par les prophètes.

Le psaume LXXXIV contient un des plus beaux textes messianiques du psautier :

10. Oui son salut est proche pour ceux qui le (Dieu) craignent,
et la gloire habitera notre pays.
11. La bonté et la fidélité se rencontreront,
la justice et la paix s'embrasseront.
12. La fidélité germera de la terre
et la justice regardera du haut du ciel.
13. Oui, Jahvé donnera ses bienfaits,
notre terre donnera son fruit.
14. La justice marchera devant lui
et la paix suivra ses pas.

Le psaume est une prière pour la restauration complète d'Israël, composée après l'exil, probablement peu après le retour de Babylone. Le peuple y remercie Jahvé de ce qu'il a eu pitié de lui en lui pardonnant son péché et en le rétablissant dans son pays. Mais, comme le bonheur tant de fois prédit par les prophètes est encore loin de sa réalisation totale, il supplie en même temps le Très-Haut de lui montrer sa bonté et de lui accorder son salut, 2-8. A cette supplication du peuple le poète répond par un oracle divin, 8-14, dont il dit expressément qu'il ne compte que pour les justes. Son contenu est d'abord (au ℣. 10) : « le salut est proche; bientôt les contemporains du second temple n'auront plus rien à envier à ceux du Temple de Salomon ou à l'âge mosaïque : Jahvé ne tardera pas à remplir de sa glorieuse présence sa deuxième demeure » (Pérennès) [1].

1. *Op. cit.*, p. 192.

Le poète énumère ensuite les principaux biens spirituels, bonté, fidélité, justice, paix, qui rendront alors les hommes heureux. Dans une première comparaison, il les présente comme de bons génies qui accompagnent Jahvé, 11. 14, et qui rivalisent pour réjouir la terre; dans une seconde comparaison, 12, il les fait pousser du sol comme de l'herbe et regarder du haut du ciel comme le soleil. Finalement il n'oublie pas de mentionner, à l'exemple de tant de prophètes, qu'il y aura alors une grande fertilité de la terre [1].

Ps. LXXXV, 9-10, renferme une prière analogue :

Toutes les nations que tu as créées viendront se prosterner
Devant ta face, Jahvé, et glorifier ton nom;
Car tu es grand et tu fais des miracles, toi seul es Dieu.

Bien qu'elle soit la plainte d'un individu, cette prière renferme cette belle perspective sur la conversion des païens, et prouve combien vive était l'espérance messianique au temps de sa composition. A cause de nombreux emprunts à d'autres psaumes qu'on relève dans celui-ci, ce temps est très tardif. Comparer aussi ps. LXXXIX, 16.

Ps. LXXXIX, 16 : « Fais voir ton œuvre à tes serviteurs et ta gloire à leurs enfants ». Knabenbauer, Pérennès, Baethgen, Kittel, Gunkel ont raison de prendre l'œuvre et la gloire de Dieu que le psalmiste désire voir pour l'œuvre et la gloire messianique; car le verset ne fait pas partie du psaume primitif, qui est très ancien, mais du morceau 13-17 qui a été ajouté pendant ou après l'exil, pour prier Dieu de faire cesser l'état lamentable d'Israël.

Le psaume CI, le troisième des psaumes de pénitence, est au commencement, 1-12, et dans les versets de la fin, 24-28, la plainte d'un affligé qui est près de mourir; au milieu, 13-23, par contre, il est une prière pour Jérusalem tombée en ruines. Cette partie a été composée sans doute pendant l'exil et insérée dans un psaume plus ancien. Elle a un contenu tout à fait eschatologique. Le poète exprime d'abord l'espoir ferme que Jahvé qui trône éternellement se lèvera un jour pour délivrer les Israélites et restaurer Sion, 13. Il ose même dire qu'il est temps de leur faire miséricorde : « l'heure en est

1. Voir pour ce psaume Calès, dans *Recherches de science religieuse*, 1924, p. 429-434.

venue », 14. « Oui, Jahvé, rebâtira Sion, il y apparaîtra dans sa majesté », 17. « Alors les nations craindront le nom de Jahvé et tous les rois de la terre ta gloire », 16. Tous les peuples se rassembleront, ainsi que les royaumes, pour servir Jahvé, 23. Le psalmiste regarde donc, comme Aggée et Zacharie, la reconstruction du temple et de la Ville sainte comme le prélude de l'ère messianique. Il relève expressément que, même si le salut ne se réalise pas tout de suite, il sera la part de la génération future pour laquelle il fixe par écrit sa prophétie, 19-22.

Ps. cv, 4-5 : « Jahvé... visite-nous (LXX), quand tu accorderas ton salut, pour que nous puissions voir le bonheur de tes élus, partager la joie de ton peuple, nous glorifier avec ton héritage. » Ce que désirent ici ceux qui prient est très probablement de pouvoir prendre part au bonheur messianique, qui se réalisera quand Jahvé, conformément à la supplication du ℣. 47, réunira les Israélites dispersés parmi les nations.

Dans le ps. cxlix, le poète contemple l'avenir d'Israël non seulement avec le plus grand optimisme, mais avec un enthousiasme exalté. Il invite ses coreligionnaires à glorifier Jahvé par un cantique nouveau, à le louer en dansant, à le célébrer avec le tambourin et la harpe : « Car Jahvé aime son peuple, il donne aux humbles le triomphe pour parure », 4. Cette joie exubérante est sans doute causée par une victoire remportée sur les ennemis. Par suite du succès, les Israélites

6. ont à la bouche les louanges de Dieu
et à leur main un glaive à deux tranchants,
7. Pour tirer vengeance des nations
et châtier les peuples.
8. Pour lier leurs rois avec des chaînes
et leurs princes avec des entraves de fer,
9. Pour exécuter à leur égard le jugement tel qu'il est écrit.
Telle est la gloire réservée à tous ses serviteurs.

D'après ces paroles, les Israélites sont appelés à être les instruments de la justice divine, les ministres de Jahvé dans l'établissement de son règne sur les nations. Par là le psalmiste ne veut pas faire de prédiction ; il veut au contraire constater que les anciens oracles que les prophètes ont autrefois publiés et fixés par écrit sont en train de se réaliser.

Le psaume respire donc un véritable enthousiasme messianique. D'après la plupart des exégètes, celui-ci aurait été causé par les victoires éclatantes du temps des Macchabées. Mais, en face de cette fixation exacte de la date du psaume, Gunkel invite avec raison à la réserve. On pourrait seulement dire que le chant a été composé durant la domination étrangère et qu'il est postérieur aux oracles des prophètes.

La prière qui se lit ps. CXXV, 4-6, est parallèle à celle du psaume LXXXIV, 10-14. Après avoir décrit, aux versets 1-3, la joie qui animait les Israélites lors du retour de Babylone, le poète fait allusion à la situation pauvre et triste dans laquelle les rapatriés se trouvaient durant les premières années. Il supplie le Très-Haut d'accorder bientôt à son peuple la complète restauration. Il est tellement convaincu que Dieu ne tardera pas à la réaliser qu'il compare ses contemporains à des laboureurs qui, après avoir semé pleins d'inquiétude, récoltent avec joie.

Duhm rapporte le psaume tout entier à la restauration messianique de l'avenir. D'après lui, il serait le plus beau de tous les psaumes et contiendrait l'expression la plus touchante et la plus tendre de l'espérance eschatologique. A son exemple, Lagrange, Bertholet, Pérennès, Gunkel appliquent non seulement les versets 4-6, mais aussi les trois premiers versets au rétablissement à venir. Cette exégèse de 1-3 ne nous semble pas justifiée; car déjà le parallélisme avec le psaume LXXXIV, où il est d'abord question de la restauration préalable et ensuite seulement de la restauration définitive, recommande l'explication reçue; en outre, le verbe défini du premier verset est un parfait, et rien dans le contexte n'invite à le prendre pour un parfait prophétique.

Très peu nombreux sont les psaumes postexiliens où l'on a voulu, à notre avis sans raison, trouver des idées messianiques.

L'explication messianique que proposent du ps. CXLIII, 12-15. Staerk, Kittel, Baethgen, est à juste titre rejetée par Gunkel; car il s'agit d'une description du bonheur matériel présent des Israélites.

Quant au ℣. 14 du ps. CXLVIII, qui fait sans doute allusion au rétablissement d'Israël après l'exil, il n'y a pas de raison

péremptoire de le considérer, avec Kittel et d'autres, comme une allusion au bonheur messianique à venir.

§ 11. *Tobie, Judith, Le Ier livre des Macchabées, L'Ecclésiastique.*

En dehors des prophètes post-exiliens, les idées messianiques se rencontrent non seulement dans les psaumes, mais aussi dans les écrits historiques et didactiques du judaïsme.

Dans le livre de *Tobie*, au cantique que le vieux père entonne après la disparition de l'archange Raphaël, XIII, 11 sq., la future gloire de Jérusalem est décrite avec enthousiasme. La ville qui est maintenant châtiée par Dieu sera un jour reconstruite avec magnificence. « Les portes seront bâties de saphirs et d'émeraudes, toute l'enceinte de ses murs de pierres précieuses, toutes ses places publiques seront pavées de pierres blanches et pures. » Elle retentira de chants d'allégresse; car les captifs et les dispersés y reviendront et les peuples y arriveront pour apporter des présents et pour adorer le Seigneur. Avant de mourir le vieillard annonce à son fils et à ses petits-fils la destruction de Ninive et la restauration d'Israël : « Toute la terre déserte d'Israël sera repeuplée et la maison de Dieu, qui y a été brûlée, sera rebâtie de nouveau; et là reviendront tous ceux qui craignent Dieu et les nations abandonneront leurs idoles, elles viendront à Jérusalem et elles y habiteront, et tous les rois de la terre se réjouiront en elle, adorant le roi d'Israël », XIV, 7-9.

Judith, dans son cantique d'action de grâces, crie malheur aux peuples qui s'élèvent contre Israël : « Le Seigneur tout-puissant se vengera d'eux et les visitera au jour du jugement. Il mettra du feu et des vers dans leur chair afin qu'ils brûlent et hurlent éternellement », XVI, 20-21.

Au Ier livre des *Macchabées*, Mathathias, dans ses paroles d'adieu, mentionne la promesse faite à David, que son trône existera toujours, II, 57.

L'*Ecclesiastique* professe à trois reprises l'espérance messianique. D'abord dans la prière du c. XXXVI, qu'il adresse à Dieu pour qu'il sauve son peuple de sa situation misérable : il supplie le Très-Haut de se manifester bientôt, de renou-

veler les grands miracles d'autrefois, de détruire les ennemis qui maltraitaient Israël, de remplir Sion de sa divine majesté et le temple de sa gloire, et de montrer ainsi à tous les habitants de la terre qu'il est le Dieu éternel, 6-22. Ensuite dans l'éloge des saints d'autrefois : après avoir parlé du malheur dont Israël fut accablé après la mort de Salomon, Jésus Sirach, se basant sur II Reg., VII, 15 sq., III Reg., XI, 39 et Is., XI, 1, exprime la conviction que Jahvé n'extirpera pas entièrement son élu, mais qu' « il laissera à Jacob un reste et à David un germe », XLV, 22. Finalement, lors de la mention d'Élie, le Siracide répète ce que le prophète Malachie avait annoncé à son sujet : « Il est destiné pour un temps déterminé afin d'adoucir la colère de Dieu, et d'unir le cœur des pères et des fils et de rétablir les tribus d'Israël », XLVIII, 10. La pensée de l'époque où tout cela se réalisera le fait tressaillir de joie et il s'écrie : « Heureux celui qui te [Élie] verra et mourra » (texte hébreu). Par cette phrase l'auteur semble vouloir dire que ceux qui verront Élie peuvent tranquillement quitter la vie, car ils y reviendront bientôt par la résurrection [1].

Le livre de la Sagesse et le IIe livre des Macchabées, qui ont pris origine dans le milieu hellénique, ne font pas allusion à l'espérance messianique.

C. Gutberlet, *Das erste Buch der Machabäer*, 1920; Fl. de Moor, *Le livre de Judith*, 1895, *Le livre de Tobie*, 1895.

1. Voir J. Peters, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, 1913, p. 412 sq.

CHAPITRE VI

Les idées messianiques de la littérature apocryphe

Après avoir étudié le messianisme tel qu'il se rencontre dans les livres inspirés de l'Ancien Testament, nous sommes encore loin d'en connaître toutes les formes. Car aux prophéties messianiques de la littérature canonique succèdent, dans la littérature apocryphe, une foule de prétendues révélations sur la fin des temps et, dans la littérature rabbinique, de nombreuses spéculations sur l'avenir d'Israël et du monde. Les premières se présentent comme un complément, les dernières comme une interprétation des oracles des anciens prophètes.

A ce point de vue, les écrits apocryphes l'emportent de beaucoup sur les produits rabbiniques.

Ils témoignent de la manière intense dont les Juifs, durant les deux siècles qui précédèrent et qui suivirent l'apparition du Christ, ont entretenu l'espérance messianique. Les causes de cette manifestation étaient d'un côté l'état malheureux qui résulta successivement de la persécution d'Antiochus Épiphane (175-164 av. J.-C.), de la prise de Jérusalem par Pompée (63 av. J.-C.), de la destruction de la Ville sainte par Titus (70 après J.-C.), état si pénible pour les Israélites croyants que la perspective messianique restait leur seul soutien, de l'autre l'enthousiasme religieux et national excité par les victoires des Macchabées et le règne glorieux des premiers Asmonéens, événements qui furent plus ou moins considérés comme des signes précurseurs de l'approche de l'ère du bonheur définitif.

La plupart des livres apocryphes ont pour thème principal l'eschatologie tant messianique que transcendante et portent, à cause de leurs révélations sur l'avenir et sur l'autre monde, le nom d'apocalypses. D'autres, tout en ayant un contenu légendaire ou didactique, renferment néanmoins de remarquables passages messianiques.

Les conceptions qu'ils développent sur la fin des temps actuels sont des plus variées; parfois elles sont bizarres et assez souvent obscures. Le manque de clarté est surtout dû au langage symbolique et indéterminé qui y est employé de préférence et à l'incertitude qui plane su la date de presque tous ces écrits, et par conséquent sur la situation historique qu'ils reflètent. Malgré leurs éléments fantastiques et leurs nombreuses obscurités, ces textes sont très importants pour la connaissance du messianisme. « Ils comblent la lacune littéraire qui s'étend entre l'Ancien et le Nouveau Testament, et, par les espérances si hautement messianiques qui sont leur caractéristique commune, ils sont comme une sorte de prolongement et d'épilogue des prophètes canoniques, en même temps que le prologue de l'Évangile.[1] » (P. Batiffol.)

§ 1. *Le Livre éthiopien d'Hénoch.*

La plus importante et, semble-t-il, la plus ancienne des apocalypses est le livre d'Hénoch. Double raison de le placer en tête de notre étude. Ce n'est d'ailleurs pas un ouvrage d'un seul jet, mais un conglomérat d'écrits divers, tous attribués au patriarche Hénoch.

1. Le premier comprend les chapitres I-XXXVI. Comme il était connu de l'auteur du *Livre des jubilés*, IV, 19, qui a écrit sous les rois asmonéens (voir plus bas), il a été composé quelque temps au moins avant ce livre. Mais comme le sentiment national, qui fut si vivement surexcité par la persécution d'Antiochus Épiphane, y manque, il peut être prémacchabéen (Lagrange)[2].

Par leur contenu, ces chapitres forment une apocalypse sur le dernier jugement. L'auteur constate l'immoralité qui règne dans le monde; tandis que toutes les autres créatures sont soumises aux ordres de Dieu, seuls les hommes les transgressent, v. 2-4. D'où vient cette révolte du genre humain? Quand et comment cessera-t-elle? Pour donner la réponse à ces questions, il met en scène Hénoch et lui fait raconter

1. *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 757.
2. *Le Messianisme chez les Juifs*, p. 62.

ce qu'il a appris sur le passé et l'avenir de l'humanité au cours de visions et de voyages célestes.

D'abord le patriarche annonce que le retour à l'innocence ne se fera qu'à la fin du monde par un grand jugement, I-V. Dieu, entouré de myriades d'anges, I, 9, descendra sur le Sinaï, I, 3-4. Les montagnes seront ébranlées, la terre sera déchirée, I, 6; l'angoisse et la peur rempliront les mortels, I, 5, qui tous seront jugés, I, 7. Les impies seront maudits et exterminés de la surface de la terre, I, 9, les justes bénis : « la lumière de Dieu leur luira », I, 8; la joie, la paix et la sagesse seront leur part, I, 8; V, 7-8. Ils ne commettront plus aucun péché, V, 8, et vivront longtemps dans un bonheur parfait, V, 9.

Après cette sobre description du discours introductoire, se déroulent dans l'exposé principal, VI-XXXVI, les tableaux les plus fantastiques. Ils ont trait en premier lieu à l'origine et aux suites du péché. Le mal a été introduit dans le monde par la chute des anges, c'est-à-dire par l'union charnelle de deux cents esprits célestes avec les filles des hommes, VI-VIII. Pour les punir, Dieu les fit enchaîner par les archanges et jeter sous des collines, où ils attendent leur condamnation définitive, qui aura lieu à l'occasion du grand jugement. Alors ils sortiront de leurs cachots souterrains pour être précipités dans un abîme de feu, X, 12-13; XI-XVI; XVIII, 11-XIX; 9, XXI.

Le voyant complète ensuite ses premières indications sur le bonheur des justes à la fin des temps. Les élus vivront plus longtemps que les premiers patriarches, XXV, 6, ils auront mille enfants, X, 17; toute la terre sera couverte d'arbres fruitiers et remplie de bénédictions, X, 18-19. Aucune mauvaise œuvre n'y sera plus faite, X, 16, 22, et tous les peuples adoreront le vrai Dieu, X, 21. Le centre de la terre sera un endroit particulièrement béni. Il n'est autre que Jérusalem, XXVI-XXVII. Là, près de la maison de Dieu, sera transplanté l'arbre de vie qui se trouve maintenant au bout du monde, XXIV-XXV. Ses fruits et son odeur donneront aux justes joie et longue vie, XXV, 4-6.

La fin de cette seconde partie contient des révélations sur le sort des défunts avant et après le jugement final. Bien qu'elles fassent partie de l'eschatologie transcendante, nous

les mentionnons parce qu'elles sont liées à celles qui se rapportent à l'eschatologie messianique. Hénoch décrit le schéol tel qu'il l'a vu lors d'un de ses voyages. C'est l'endroit où se réunissent les âmes de tous les morts jusqu'au grand jugement, XXII, 3-4. Il est divisé en quatre compartiments dont deux reçoivent les pécheurs, deux les justes. Parmi les pécheurs, le patriarche distingue ceux qui ont été déjà punis sur terre et ceux qui sont morts sans châtiment terrestre. Les premiers resteront toujours dans le schéol, parce que leur sort est moins dur que celui qui attend les autres, lors du jugement. Ces derniers remonteront du schéol comme les mauvais anges de leur prison, et comme eux ils seront jetés dans un lieu de supplice plus terrible, XXII, 10-13. Ce lieu sera la vallée de Hinnom, où, en face des justes qui se trouvent à Jérusalem, ils seront continuellement tourmentés, XXVII, 1-4.

Les justes sont classés en deux catégories. La première comprend ceux qui sont morts à la façon d'Abel d'une mort violente; ils ne sont pas encore heureux et gémissent, XXII, 5-7. La seconde est formée de tous les autres justes. Ceux-ci sont heureux; l'endroit où ils se trouvent est éclairé et possède une source d'eau, XXII, 2-9. Rien n'est dit sur leur sort à l'avènement du grand jugement. Mais leur résurrection et leur participation au bonheur des justes vivants doit sans doute être sous-entendue.

Cette apocalypse rappelle ce qu'on lit dans Isaïe, XXIV-XXVII. Elle dépasse ce morceau par les détails qu'elle donne sur la situation des défunts, tant préliminaire jusqu'au jugement final que définitive par suite de ce jugement; d'autre part, elle affirme moins clairement la résurrection et le caractère spirituel du bonheur final des justes. Il est étrange que l'auteur ne se soucie pas du sort ultérieur de ces élus, quand ils seront arrivés au terme de leur longue vie.

2. A cette première partie du livre d'Hénoch sont étroitement apparentés les c. LXXII-CVIII. Comme la plupart d'entre eux sont également connus à l'auteur du *Livre des jubilés*, IV, 17-23, on les regarde avec raison comme la suite primitive de I-XXXVI.

C'est en premier lieu le *Livre astronomique*, LXXII-LXXXII, qui, tout en étant consacré aux astres et aux lois qui déter-

minent leur marche, contient des idées eschatologiques : l'ordre actuel qui se constate au firmament sera en vigueur jusqu'à ce que se produise la nouvelle création dont les œuvres dureront éternellement, LXXII, 1. Avant ce renouvellement, il y aura une grande commotion et perturbation au ciel et dans toute la nature : obscurcissement des étoiles, irrégularité de leur marche, sécheresse et infertilité de la terre. Toutes ces calamités seront causées par les péchés des hommes mauvais et procureront la mort à tous les impies, LXXX, 1-8. Pour les justes, au contraire, il n'y aura pas de jugement, LXXXI, 4. Cette doctrine se présente comme un complément de celle du début, I-XXXVI.

Le second morceau est le *Livre des visions historiques*, LXXXIII-XC, dont la deuxième partie, LXXXV-XC, est un abrégé de l'histoire de l'humanité, en particulier d'Israël jusqu'à l'érection du règne messianique. La forme en est d'un symbolisme excentrique. Adam et les premiers patriarches y sont comparés à des taureaux, les Israélites à des brebis, leurs ennemis à des bêtes fauves et à des oiseaux de proie. L'auteur présente l'époque de l'histoire juive qui a commencé par l'exil comme la plus malheureuse de toutes. Depuis la perte de son indépendance, le peuple élu est sous la domination cruelle de soixante-dix bergers, c'est-à-dire de tyrans païens, et d'esprits célestes dévoyés, qui, en quatre périodes formant ensemble soixante-dix laps de temps (semaines d'années?), maltraitent plus que jamais les brebis et les livrent aux animaux sauvages.

Au moment où les brebis sont devenues aveugles, elles mettent bas des agneaux. Ceux-ci cherchent à réunir autour d'eux les brebis pour tenir tête aux animaux. Aux agneaux poussent des cornes et à l'une des brebis une grande corne. Ces agneaux représentent, d'après l'opinion de tous les auteurs, les *Hasidim* du temps macchabéen et, d'après la majeure partie d'entre eux, Lücke, Schodde, Langen, Bousset, O. Holtzmann, Charles, Fr. Martin, Causse, Frey, la grande corne est Judas Macchabée. La lutte devient acharnée ; car « tous les aigles, éperviers et corbeaux... se réunissent pour abattre la grande corne ». Mais tout à coup Dieu intervient, XC, 17 sq. Il frappe de son bâton de colère la terre, qui s'ouvre pour dévorer tous les animaux et tous les oiseaux.

En même temps les brebis reçoivent un grand glaive pour tuer leurs ennemis.

Alors un trône est érigé dans la Terre sainte et Dieu y monte pour commencer le jugement. En premier lieu sont condamnées les étoiles déchues, ensuite les pasteurs, qui tous sont jetés dans un abîme de feu. Puis sont jugées les brebis aveugles, c'est-à-dire les Israélites infidèles; elles sont également jetées dans un gouffre de feu près de l'ancienne Jérusalem; celle-ci est remplacée par une nouvelle que le Seigneur habite.

Là se réunissent toutes les brebis « qui avaient péri ou qui avaient été dispersées », xv, 33, et même « tous les animaux des champs et les oiseaux du ciel »; ceux-ci adorent les brebis et leur obéissent, xc, 30. Il est probable que les brebis dont il est ici question sont les Juifs dispersés, qui s'joignent à ceux de Jérusalem, et que les autres animaux sont les païens qui n'avaient pas opprimé les Israélites. D'après l'expression « qui avaient péri », l'auteur penserait à la résurrection des Israélites fidèles. Mais, d'après le contexte, il s'agit pour lui uniquement de la réunion des dispersés [1].

Alors le glaive, qui avait été confié aux brebis, est scellé et tous sont sages et bons. Finalement naît un taureau blanc avec de grandes cornes « que craignent toutes les bêtes des champs et tous les oiseaux du ciel ». En même temps tous les membres de la nouvelle communauté de Dieu (ou seulement toutes les brebis?) sont transformés en taureaux blancs, pendant que le premier taureau blanc devient un taureau sauvage. Il n'y a pas de doute que le taureau changé en aurochs ne soit le Messie. Son apparition comme tel, ainsi que la transformation en taureaux des animaux qui l'entourent, signifie qu'à la fin des temps recommence l'âge d'or des patriarches, qui avaient été également représentés comme des taureaux.

Le messianisme de cette vision, tout en ressemblant beaucoup à celui des c. I-XXXVI, est bien plus national : les Israélites jouent un grand rôle dans le rétablissement de l'ordre sur la terre et occupent une place privilégiée dans

1. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 126.

le nouveau royaume de Dieu. Il s'en distingue en outre par la mention du Messie. Celui-ci cependant n'intervient pas d'une façon active, comme les prophètes l'avaient toujours prévu. « C'est un ornement dû à la tradition prophétique, ce n'est pas un Sauveur . » (Lagrange[1].)

Étant donné que les symboles choisis par l'auteur renferment des allusions au temps des Macchabées, il faut conclure qu'il a regardé la grande intervention de Dieu comme tout à fait proche.

Tout à côté se trouve le récit d'une nouvelle vision qu'on nomme l'*Apocalypse des dix semaines;* dans le livre actuel, cette vision est séparée en deux morceaux : XCIII; XCI,12-17. Hénoch y raconte l'histoire du monde à partir de sa naissance jusqu'au jugement messianique en la divisant en dix semaines. La septième semaine va de l'exil jusqu'au temps de l'auteur : une génération perverse s'est levée; toutes ses œuvres sont mauvaises, XCIII, 9; mais les fidèles élus seront sauvés, XCIII, 10. Bientôt la huitième semaine, la semaine de justice commencera, XCI, 12, qui sera l'ouverture du jugement final. Pendant toute sa durée les justes d'Israël prévaudront contre leurs oppresseurs, obtiendront des richesses et construiront « la maison du grand roi, c'est-à-dire le temple, dans une splendeur éternelle », XCI, 13. Pendant la neuvième semaine aura lieu le jugement de toute l'humanité : « Le monde sera noté pour la destruction et tous les hommes regarderont après le chemin de justice », XCI, 14. La dixième semaine verra le grand jugement éternel, à l'occasion duquel Dieu punit surtout les anges, XCI, 15. Alors le premier ciel disparaîtra pour être remplacé par un nouveau qui sera sept fois plus beau. Des semaines innombrables pleines de bonté et de justice suivront, et le péché ne sera plus jamais nommé, XCI, 16-17.

La conception des destins du monde et d'Israël, ainsi que celle du jugement final, contenues dans cette apocalypse des dix semaines, sont essentiellement les mêmes que celle qui se trouve exprimée dans le livre des visions historiques, LXXXIII-XC.

Les derniers chapitres du livre d'Hénoch, XCI-CVIII, sauf

1. *Op. cit.*, p. 81.

l'apocalypse des dix semaines et les c. CVI-CVII qui se rapportent à Noé, contiennent des exhortations adressées à tous les hommes, quelques promesses pour les justes et surtout des malédictions pour les pécheurs. Depuis F. Martin, les critiques français nomment ce morceau le *Livre de l'exhortation et de la malédiction.* D'ordinaire, on en place la composition au premier siècle avant Jésus-Christ, surtout parce qu'on voit dans les pécheurs que l'auteur accuse et menace les Sadducéens. Mais J.-B. Frey[1] relève avec raison que la situation qui correspond le mieux aux traits sous lesquels les pécheurs et les justes sont décrits, est celle du règne d'Antiochus Épiphane, et qu'il n'était pas besoin d'attendre les Sadducéens pour trouver en Israël des négateurs de l'immortalité de l'âme et de la rétribution future.

Ce livre n'est pas homogène, surtout en ce qui concerne l'eschatologie. Celle-ci est d'un côté, en CII, 4-CV, 2; CVIII, transcendante et ressemble à celle du livre de la Sagesse : immédiatement après leur mort, les justes seront récompensés, CIII, 13 sq.; les portes du ciel s'ouvriront à eux CIII, 2; ils seront introduits dans la lumière, mis sur des trônes d'honneur et brilleront éternellement, CVIII, 12 sq. Mais, d'après d'autres passages, tout ne semble pas se passer à la fin du monde dans l'au-delà. Après la grande injustice qui règne actuellement sur la terre et en particulier en Palestine, XCI, 7; XCII, 2, après les dernières grandes épreuves qui consisteront entre autres dans la révolte des peuples et dans la cruauté des parents contre leurs propres enfants, XCIX, 4-5, viendra le jugement final, XCI, 7, attiré par les prières des justes, XCIII, 5; les païens et les malfaiteurs y périront, XCI, 9; XCIV, 7. Les justes eux-mêmes tueront impitoyablement les pécheurs en leur tranchant la tête, XCV, 3; XCVIII, 12. D'après d'autres passages, les pécheurs seront tourmentés ou anéantis par le feu de l'enfer, XCIX, 11; C, 9; CII, 1. Par suite du jugement, les justes prédomineront de nouveau, XCV, 7; XCVI, 1-2; ils seront guéris de leurs maux, XCII, 3, et verront beaucoup de jours heureux.

1. *Apocryphes de l'Ancien Testament*, dans *Dictionnaire de la Bible Supplément*, fasc., 1-2, 1926, col. 366 sq.

XCVI, 8. Trois fois, XCI, 10; XCII, 3; C, 5, il est dit que les justes qui sont déjà morts, ressusciteront et vivront dans la sainteté et le bonheur. Seule cette seconde eschatologie est messianique, et s'accorde avec celle des parties d'Hénoch étudiées jusqu'ici.

3. Englobée dans ces textes se trouve la pièce la plus importante du livre d'Hénoch : le *Livre des paraboles*, XXXVII-LXXI [1].

Il se divise en trois discours. Chacun contient des descriptions de l'autre monde, du jugement final, du futur royaume de Dieu, qui diffèrent notablement de celles des autres morceaux du livre d'Hénoch et qui sont surtout plus parfaites. Au centre se trouve partout le Messie, qui n'est pas un prince terrestre, mais un être céleste. En combinant les idées énoncées dans les trois discours, on obtient l'ensemble suivant.

L'auteur met en opposition deux mondes : le monde d'en haut, avec Dieu qui est toujours nommé le Seigneur des esprits, les anges et les saints, et le monde d'en bas avec les pécheurs qui prédominent et quelques rares justes qui

1. Ni les idées eschatologiques ni les allusions historiques ne permettent de fixer avec certitude la date de ces chapitres. Presque tous les auteurs préfèrent les placer au dernier plutôt qu'à l'avant-dernier siècle avant J.-C. Mais, étant admis que la mention des Parthes, LVI, 6, n'oblige pas à s'arrêter à une date postérieure à l'année 40 avant Jésus-Christ, année où pour la première fois les Parthes pénétrèrent à Jérusalem (Székely, O. Holtzmann, Felten, Fr. Martin, Fr. Gry, Charles, Causse, Beer, Bousset), on ne trouve, comme Frey l'a très bien démontré, aucune situation historique qui corresponde mieux aux données du livre que celle de l'insurrection macchabéenne.

Le livre se compose de plusieurs documents primitifs qui, sauf les fragments dits noachites, sont difficiles à distinguer. Voir l'essai de Gry : *La composition littéraire des paraboles d'Hénoch*, dans le *Muséon*, 1908, p. 27-71. Est-il nécessaire de supposer pour les textes relatifs au Fils de l'homme des interpolations chrétiennes? Ni la mort du Messie sur la croix, ni sa résurrection n'y sont mentionnées, et ces passages cadrent très bien avec le contexte. D'autre part, on a établi quelques rapprochements très frappants entre les évangiles et certaines phrases de ces textes des paraboles. Voir Lagrange, p. 88 sq., Frey, col. 359. Lagrange et partiellement Gry se montrent assez favorables à l'hypothèse d'interpolations. Il semble pourtant, suivant l'opinion de Frey, col. 360, que ces rapprochements ne sont pas tellement caractéristiques qu'ils exigent une dépendance littéraire.

souffrent. Ces justes se trouvent sous la protection céleste : les saints intercèdent pour eux auprès du Très-Haut, XXXIX, 5; ils seront un jour sauvés et vengés par le jugement, qui ne sera autre chose que la manifestation du monde d'en haut.

Parmi les saints du ciel, Hénoch aperçoit, XXXVIII, 6, un être tout à fait particulier, qu'il désigne par différents noms, surtout par celui de Fils de l'homme et d'Élu. Comme le titre Fils de l'homme l'indique, cet être est bien un homme et non pas un ange : il ressemble à un ange, XLVI, 1. Conformément à sa nature humaine, il vit continuellement dans la communauté des saints, c'est-à-dire des défunts pieux, des patriarches et des autres justes, LXX, 4. Il n'a pas encore comme eux vécu sur la terre. Il a été créé par Dieu avant le monde, XLVIII, 3, 6, et existe devant Dieu de toute éternité, XLVIII, 6. Il possède la sagesse, la justice et révèle tous les secrets, XLVI, 3; XLIX, 3. Il habite sous les ailes du Seigneur des esprits et tous les élus brillent devant lui comme l'éclat du feu, XXXIX, 7. Il est encore inconnu au monde d'en bas; seuls, les justes le connaissent déjà et espèrent en lui, XLVIII, 7; LXI, 5; LXII, 7.

L'apparition du Fils de l'homme entouré de la communauté des élus marquera le grand tournant dans l'histoire du monde, la fin des temps, XLV, 3; L-LI. Il sera assis sur un trône et fera le jugement, XLV, 3; L, 4. A sa vue les justes se réconforteront et se réjouiront, XLV, 3; LXIX, 26, et à travers tout l'univers retentira un hymne en l'honneur de Dieu, LXI, 9-13. Les royaumes du monde fondront à l'aspect du Fils de l'homme, LII. Les peuples l'adoreront. XLVIII, 5; LIII, 1. La somme du jugement lui sera donnée, XLIX, 4; LI, 2; LXII, 2; LXIX, 27. Non seulement les anges et les hommes vivants se réuniront autour de lui, mais aussi les défunts qui ressusciteront, LI, 1-2. Les mauvais anges, enchaînés jusqu'alors, seront jetés dans le feu éternel, LIV, 3-6; LV, 4; LVI, 1-4; LXIV, 1-2. Parmi les pécheurs sont punis surtout « les rois et les puissants qui possèdent la terre », parce qu'ils n'ont pas adoré le vrai Dieu et qu'ils ont maltraité les enfants de Dieu, LXVI, 4-8; LXVIII, 8-10; LIII, 5-6; LIV, 2; LXII, 11; LXIII, 7-10, LXVII, 10. Ces grands coupables sont, pour l'auteur, sans doute en premier lieu,

les chefs païens de la Palestine et leurs adhérents qui oppriment les Israélites restés fidèles à leurs traditions. Lors du jugement, ils reconnaîtront enfin le Très-Haut, LXII, 3, 6, mais trop tard; en vain ils supplieront le Fils de l'homme d'intercéder pour eux, LXII, 9-10; ils disparaîtront de la surface de la terre, ils seront enfermés au lieu de leur ruine, LXIX, 27-28, ils descendront dans les ténèbres, dans les flammes de l'enfer, LXIII, 6, 10. Les autres pécheurs pourront encore trouver grâce pendant que, lors du jugement, le malheur se réunit sur leurs têtes, à condition de faire pénitence; leur sort ne sera cependant pas glorieux comme celui des justes, L, 2-4.

A la fin du second discours, conformément à un élément traditionnel de l'eschatologie, un groupe spécial de malfaiteurs est mentionné : les peuples païens, qui, comme l'avait déjà prédit Ézéchiel, XXXVIII-XXXIX, entreprendront un dernier assaut contre Jérusalem. Ces peuples se grouperont autour des Parthes et des Mèdes et seront excités par les mauvais anges. Ils fouleront la Terre sainte comme une aire; mais devant la Ville sainte ils seront arrêtés et engloutis par le schéol, LVI, 5-8.

Par la punition et la disparition des pécheurs et des oppresseurs, les justes obtiendront repos et salut, XLVIII, 7. Ils seront sauvés. Leur sort sera magnifique, LVIII, 2; leurs faces brilleront de joie, LI, 5; ils seront entourés d'une lumière éternelle, LVIII, 3, 6; ils deviendront comme des anges du ciel, LI, 4; ils seront revêtus d'habits de gloire qui ne s'useront jamais, LXII, 15-16. Leur plus grand bonheur consistera dans la vie commune avec le Fils de l'homme; avec lui ils mangeront, se coucheront et se lèveront pour les siècles des siècles, LXII, 13.

A toutes ces joies prendront également part les dispersés, qui reviendront sur des chars portés par les ailes des vents, LXII, ainsi que les saints qui sont déjà morts. De ces derniers il est dit d'un côté qu'ils descendront avec le Fils de l'homme, XXXVIII, 1; XLV, 3, de l'autre qu'ils ressusciteront et seront séparés des autres qui surgiront des tombeaux, LI, 1-2.

Le séjour des élus après le jugement sera en premier lieu la terre, transformée et embellie, XXXVIII, 2; LV, 5; LI, 5; LVIII, 5; LXII, 15. Ce sera aussi le ciel : Hénoch y aperçoit

les demeures des futurs élus, XLI, 2. Ciel et terre seront donc unis. Le bonheur y durera éternellement, LVIII, 3; LXXX, 16.

Toute cette eschatologie du livre des paraboles est très spiritualisée bien qu'elle garde encore une couleur fortement nationale. Elle renferme beaucoup d'éléments nouveaux, surtout au sujet du Messie qui est présenté comme un être préexistant.

§ 2. *Le Livre des jubilés.*

Le *Livre des jubilés* suit de près le livre d'Hénoch; car la manière dont la tribu de Lévi y est exaltée aux dépens de celle de Juda, prouve que son auteur a écrit après les grands succès de la famille sacerdotale des Macchabées, et avant le déclin de la dynastie asmonéenne, donc au plus tard sous Jean Hyrcan (135-106).

Bien que cet écrit ne soit qu'un développement midraschique de la Genèse, il est parsemé d'idées messianiques qui forment un tout assez homogène. Moïse est censé apprendre de Dieu que la désobéissance par laquelle les Israélites offenseront continuellement le Très-Haut, deviendra un jour au suprême degré provocante. Aucune loi ne sera plus respectée, tous les vices régneront, il y aura guerre de tous contre tous, I, 8-14; XXIII, 16-21. Pour les punir, Dieu leur enverra les pires maux; il les livrera en particulier à des peuples cruels, XXIII, 22-24, qui les réduiront presque à néant; les têtes de leurs enfants deviendront blanches comme celles des vieillards, et les nourrissons de trois semaines auront l'aspect de centenaires, XXIII, 25. Par exagération il est même dit que la terre périra, XXXIII, 28.

Mais, par suite de ces châtiments, les Juifs se convertiront et cette fois définitivement. Dorénavant ils reconnaîtront Dieu comme leur maître, lui seront attachés de toute leur âme, observeront sa Thora entière, I, 15 sq.; XXIII, 26 sq. En revanche, Jahvé les guérira, XXIII, 20, les rassemblera du milieu des païens, I, 15, les sanctifiera, I, 15; L, 5 et érigera sa demeure au milieu d'eux, I, 17. Ils seront débarrassés de leurs ennemis, XXIII, 20 sq., et craints de tous les peuples, XXXI, 18. A tout jamais ils posséderont Chanaan

et y jouiront du plus grand bonheur : « Leurs jours s'approcheront de mille ans... Il n'y aura pas de vieillard..., tous seront comme des enfants et des jeunes gens. Ils passeront tous leurs jours en paix et en joie; il n'y aura ni Satan ni autre ennemi; car tous leurs jours seront dés jours de bénédiction et de salut, XXIII, 27-29.

Nulle part il n'est dit quand tout cela arrivera. Mais, en lisant ces prédictions, on a l'impression que celui qui les a composées, est convaincu que le niveau le plus bas a déjà été atteint lors de la persécution d'Antiochus Épiphane, et que les Israélites s'élèvent progressivement vers le bonheur messianique.

L'eschatologie du *Livre des jubilés* est nationale, comme l'indique le rôle tout à fait privilégié qui y est attribué à Israël. Dieu a créé celui-ci dès l'origine du monde, II, 19, et le protège personnellement sans jamais en confier le gouvernement, comme celui des autres peuples, à des anges, XV, 32. L'auteur ose même par la bouche d'Abraham conférer aux Israélites des fonctions qui sont toujours réservées à Dieu : « Ils seront appelés à affermir le ciel et la terre et à renouveler les lumières qui sont au firmament », XIX, 25. On comprend qu'un écrivain qui entretient un tel particularisme prévoie le bonheur messianique exclusivement pour son peuple. En un seul endroit du texte actuel, il s'élève à un point de vue universaliste. Lors de l'annonce du déluge, il dit : « Et Dieu fit à toutes ses créatures une nature nouvelle et juste, de sorte qu'elles ne pécheront plus en éternité », V, 12. Mais cette remarque, qu'elle se rapporte au temps qui suivit immédiatement le déluge ou au temps eschatologique, est tellement énigmatique et cadre si mal avec le contexte, qu'elle semble être une addition [1].

Ce bonheur sera exclusivement terrestre et consistera dans l'amélioration des conditions actuelles de la vie. L'au-delà n'est cependant pas tout à fait étranger à l'horizon de l'auteur. D'après XXIII, 30[b], les justes parmi les défunts, sans doute des défunts d'Israël, verront le bonheur final des vivants et s'en réjouiront. Ils ne quitteront donc plus l'autre monde où la béatitude est leur part. Les pécheurs

1. Voir Volz, *Jüdische Eschatologie*, 1903, p. 26.

du monde entier par contre seront, d'après VII, 29; XXII, 22, tout de suite après leur mort, livrés aux peines du schéol et auront, d'après le sens probable de XVI, 9-16, à passer par un jugement où ils seront condamnés à des souffrances éternelles.

§ 3. *Les Testaments des douze Patriarches.*

Au *Livre des jubilés* se rattache par un lien étroit celui des *Testaments des douze Patriarches*. Les deux écrits contiennent une foule d'idées communes, en particulier celle de la prééminence de la tribu de Lévi, qui est encore plus fortement accentuée, au détriment de celle de Juda. Cette parenté ne s'explique que par l'identité des sources auxquelles leurs auteurs ont puisé et de l'époque à laquelle ils ont écrit.

Mais, tandis que le *Livre des jubilés* est une composition purement juive, les *Testaments* ont reçu des retouches chrétiennes. Tout le monde le reconnaît; car ils contiennent une vraie christologie, qui s'explique mieux et plus naturellement si les additions chrétiennes sont nombreuses, comme le supposent Plummer, Burkitt, Schürer, Lagrange, Felten, Frey. Par contre, Charles, Friedländer, Hart, Lawther, Clarke, Oesterley ont essayé de diminuer autant que possible ces interpolations pour mettre le Christ et les Apôtres à la remorque de l'auteur des *Testaments*.

Sous bien des rapports, le schéma eschatologique des *Testaments* est absolument celui des *Jubilés*. Après une dépravation suprême et un jugement sévère, Israël se convertira. Dieu le recevra de nouveau en grâce, le réunira de tous les coins du monde, exterminera ses ennemis et habitera parmi ses enfants, Rub., VI, 5; Sim., V, 4; VI; Lévi, IV; X, 2-4; XIV-XVIII; Juda, XVII, 1; XVIII; XIX; XXIII-XXIV; Iss., V-VI; Zab., IX; Dan, V, sq.; Nepht., IV; Gad, VIII; Asser, VII.

D'autre part, des idées importantes qui se rencontrent dans les *Testaments* manquent dans les *Jubilés*. Ce sont surtout les quatre suivantes :

Le salut messianique sera aussi la part des païens : la paix régnera sur la terre entière, Sim., VI, les gentils reconnaîtront Jahvé, Juda, XXII; XXV; Zab., IX; Dan, V.

Ce salut sera en outre partagé par les défunts : les patriarches et les autres justes ressusciteront, Lévi, VIII; XVIII; Juda, XV; Zab., X; Benj., X. Les impies se lèveront également de leurs tombeaux, mais uniquement pour leur honte; leur sort est le feu éternel, Zab., X; Benj., X.

La rédemption d'Israël et des autres hommes se fera par la destruction des mauvais anges et de leur chef Béliar, qui ont si longtemps séduit et tourmenté les hommes, Sim., VI; Juda, XXII; Zab., IX; Lév., V; Dan, V.

Enfin il y est question du Messie. Tandis que l'auteur des *Jubilés*, pour ne pas froisser les Asmonéens lévitiques, n'osait pas relever la plus grande prérogative de la tribu de Juda, savoir de fournir un jour le Sauveur par excellence, l'auteur des *Testaments* le mentionne en deux endroits. Le premier se trouve dans Juda, XXIV, 4-6. Le P. Lagrange, avec lequel nous regardons les ℣. 1-3 qui précèdent comme interpolés, le traduit ainsi : « Alors montera de moi (= Juda) un germe et il restaurera le sceptre de mon règne, et de notre racine s'élèvera une tige, et il en montera une verge de justice pour les nations, pour juger et sauver tous ceux qui invoquent le Seigneur. » Le second est dans Joseph, XIX, 6 : le Messie y est symbolisé par une corne qui pousse au taureau de Juda.

D'après Charles, les *Testaments* contiendraient, à côté de l'annonce d'un Messie issu de Juda, la prophétie d'un Messie sortant de Lévi. Il lui applique surtout le psaume de Lévi, XVIII, et en combinant plusieurs autres passages il trace de lui un portrait très exact. Mais le P. Lagrange a montré que, dès qu'on fait abstraction des phrases qui sont des interpolations chrétiennes, et qu'on laisse aux autres leur sens naturel, « il ne reste plus de Messie lévitique, mais seulement l'affirmation du grand rôle joué par Lévi dans la personne des Asmonéens, par Lévi regardé avec Juda, et avant lui, comme l'instrument du salut national et religieux, et, tout au plus, mais cela est fort douteux, l'esquisse d'un grand prêtre extraordinaire, revêtu de couleurs messianiques [1]. »

1. *Op. cit.*, p. 70.

§ 4. *Le troisième livre sibyllin.*

Cet écrit suit de près ceux qui viennent d'être analysés [1]. Il est la première œuvre du judaïsme hellénique où se rencontrent des idées messianiques. Les écrits canoniques qui appartiennent au même milieu, la Sagesse et le IIe livre des Macchabées, ne contiennent que l'eschatologie transcendante, mais ne mentionnent pas l'eschatologie messianique qui est ici largement représentée. Conformément à leur but, qui était de propager les conceptions juives dans les milieux païens, les oracles sibyllins font un véritable étalage des idées messianiques, si particulières au judaïsme.

Dans le prologue, qui est conservé dans Théophile d'Antioche [2] et qui indique le programme de tous les oracles sibyllins : lutte pour le seul Dieu contre les idoles, se trouve l'annonce générale que les païens idolâtres seront exposés « à la lueur d'un feu brûlant », 81, et qu'ils « seront brûlés par des flambeaux tous les jours », 82. Au contraire, « ceux qui ont vénéré le Dieu vrai et éternel hériteront la vie, ils habiteront en toute éternité le jardin verdoyant du paradis et mangeront le pain délicieux du ciel étoilé », 84-86.

Les vers 98-294 sont un aperçu de l'histoire du monde à partir de la construction de la tour de Babylone jusqu'à l'établissement du royaume messianique, qui aura lieu après le septième roi hellénique de l'Égypte (= Ptolémée VI, 145-117) et qui consistera en ce que le peuple de Dieu obtiendra l'empire du monde et deviendra pour tous les mortels un guide à travers la vie.

Plus loin, 367-380, au milieu de menaces lancées contre

1. Aussi longtemps qu'on l'attribuait à un seul auteur, on le croyait composé vers 140 avant J.-C. Mais, depuis Geffcken, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula sibyllina*, 1902, on y distingue de plus en plus différentes couches païennes et chrétiennes. Cependant, tout en plaçant la rédaction définitive du livre au premier siècle avant ou après J.-C., on continue à attribuer les oracles juifs, qui entrent seuls ici en ligne de compte, au milieu du IIe siècle avant J.-C., ou on en fait remonter à cette époque les éléments primitifs. Voir Frey, col. 425; Bousset, *Die Religion des Judentums*, p. 19 sq.

2. *Ad Autolycum*, II, 36.

de nombreux pays et villes, se trouve une promesse du bonheur messianique, adressée à l'Asie et à l'Europe : les habitants de ces deux continents se réjouiront d'une longue vie et de tous les biens terrestres; aucun péché ne sera plus commis; la paix et la justice régneront partout.

La description la plus importante et la plus détaillée des temps messianiques est contenue dans la troisième partie du livre, 489-808. Ici on voit clairement que la soumission de la Grèce par les Romains (148 av. J.-C.) a occasionné la composition des morceaux antiques de ce livre. L'auteur y voit le jugement de Dieu, et en met la description sous forme de prophétie dans la bouche de la Sibylle. Des maux affreux de toutes sortes fondront sur l'humanité et particulièrement sur la Grèce en punition de son idolâtrie et de ses autres crimes : 538-544, 601-623, 632-651. Au milieu de ces calamités, Dieu enverra « du soleil », c'est-à-dire de l'Orient, un roi qui, par les conseils de Dieu, fera cesser la guerre sur toute la terre, « en tuant les uns et en concluant des alliances avec les autres », 652-656. Le temple de Dieu brillera d'opulence et de richesses : or, argent, pourpre, et la terre sera d'une fertilité prodigieuse. Mais, après un certain temps, des rois païens à la tête de leurs peuples entreprendront encore une fois une campagne contre le temple et la Terre sainte. Pendant qu'en face du temple ils immoleront des sacrifices idolâtriques, Dieu fera entendre sa voix et les tuera tous. La terre tremblera et les montagnes s'écrouleront, 657-667. Alors les Israélites vivront définitivement en paix; car le Créateur lui-même les protégera, 702-709. Voyant leur bonheur, les autres nations les imiteront en acceptant la vraie religion et en observant la Loi, 710-726. Le royaume éternel de Dieu sera établi sur la terre et aura comme centre Sion, où Dieu habitera. De tous les coins du monde on apportera des trésors au temple. Les Juifs seront les juges et les rois des hommes; la paix régnera aussi parmi les animaux, 727-796.

Le livre se termine par l'énumération des signes qui annonceront la fin de toutes choses, tels que l'apparition de glaives dans le ciel étoilé, l'obscurcissement du soleil et de la lune, des combats dans les nuées, des gouttes de sang sur les rochers, 796-807.

§ 5. *Les Psaumes de Salomon.*

Les psaumes apocryphes, nommés psaumes de Salomon, nous mènent vers le milieu du 1er siècle avant Jésus-Christ, époque où d'un côté la décadence des derniers représentants de la dynastie asmonéenne, de l'autre la prise de Jérusalem par Pompée (63 av. J.-C.), remplirent les cœurs des hiérosolymitains pieux, des pharisiens surtout, de la plus poignante amertume. Leur unique consolation était de se confier à Dieu, qui rétablirait complètement Israël en envoyant le Messie. Ils exprimèrent leurs angoisses et leurs espérances dans des psaumes dont dix-huit sont conservés; le XVIIe est le plus important pour le messianisme.

Dieu restera toujours et malgré tout le roi d'Israël, XVII, 1, 3-4, 6. Mais au-dessous de lui, comme autrefois, il y aura de nouveau un roi terrestre, issu de la souche de David, XVII, 5. Dans une ardente prière sa venue est implorée : « Fais-leur (aux Israélites) surgir leur roi, le fils de David, au moment que tu as choisi... : ceins-le de force pour qu'il écrase les chefs injustes et purifie Jérusalem des païens qui la foulent misérablement », XVII, 21-23. Il apparaîtra « puissant par ses actes et fort en la crainte de Dieu », XVII, 40; il sera exempt de tout péché, XVII, 36, instruit par Dieu, sage et juste, XVII, 32. Il ne mettra pas sa confiance en des chevaux et des cavaliers, et pour renverser ses ennemis il n'aura pas besoin de guerroyer, XVII, 33. Par la simple parole de sa bouche, il frappera toute la terre et anéantira les païens impies, XVII, 35; son sceptre de fer brisera l'orgueil des pécheurs, XVII, 23-24. Il réunira les Israélites en leur pays et les y distribuera selon leurs tribus; tous seront saints; aucune injustice ne sera plus commise par eux; aucun païen ne souillera plus le sol palestinien, XVII, 26-29. Des nations païennes serviront Israël, XVII, 30, des peuples venus des extrémités de la terre viendront pour le voir dans son bonheur et porteront comme cadeau les fils d'Abraham qui sont épuisés par l'exil, XVII, 31.

Tandis que toutes ces idées du ps. XVII sont homogènes et rentrent dans le cadre du messianisme ancien, celles des autres psaumes sont disparates entre elles et différentes du psaume XVII. Abstraction faite de quelques versets du

ps. XVIII qui sont une imitation du ps. XVII, l'idée d'un Messie personnel ne s'y trouve pas. Il y est tout simplement question de l'aide du salut, de la gloire que Jahvé apportera le jour où il aura pitié de la maison de Jacob, II, 31; VII, 10; X, 8; XII, 6; de la réunion des dispersés, VIII, 28; XI. D'autre part l'eschatologie transcendante y est mêlée au messianisme terrestre : « Ceux qui craignent le Seigneur ressusciteront pour la vie éternelle et leur vie sera dans la lumière qui ne s'éteindra jamais », III, 12. La date de la résurrection n'est pas indiquée; les expressions « quand il visitera les justes », III, 11, « au jour de la grâce pour les justes », XIV, 9, font supposer que le retour des défunts à la vie coïncidera avec l'établissement du règne messianique. Les ressuscités se joindront aux justes vivants. Ensemble ils « auront la vie éternelle et formeront le paradis du Seigneur », XIV, 3. Les impies ne ressusciteront pas. Immédiatement après leur mort, ils sont livrés aux peines de l'enfer dont ils ne seront jamais délivrés, III, 11; XIV, 9; XV, 10; XVI, 2. A eux seront associés les méchants qui vivront encore quand arrivera la fin de l'ordre actuel. Par le jugement de Jahvé, ils seront séparés des justes et punis pour toujours, II, 32-34.

§ 6. *Le troisième livre sibyllin* (vers 36-92) [1].

Ces vers contiennent un important oracle messianique : « Quand Rome dominera aussi l'Égypte, le plus grand royaume du roi immortel (= Dieu) apparaîtra. Le prince saint (= le Messie) viendra pour tenir le sceptre sur toute la terre en toute éternité », 46-50. Alors trois hommes (allusion aux triumvirs Antoine, Lépide, Octave) perdront Rome. En même temps la colère impitoyable de Dieu se répandra sur les hommes qui périront par le feu, sur l'univers qui s'écroulera, 51-62. Plus tard viendra de Sébaste (= Samarie) Béliar. Il fera surgir de hautes montagnes, arrêtera les mouvements de la mer, du soleil et de la lune,

1. Tout en faisant partie du III[e] livre sibyllin, ces vers sont beaucoup plus récents que les morceaux primitifs de ce livre. Ils sont placés par la plupart des auteurs entre 40 et 30 av. J.-C.. Voir Frey, col. 426; Schürer, t. III, p. 440 sq.

ressuscitera les morts. Il trompera beaucoup d'hommes juifs et païens; mais finalement il sera brûlé « par une puissance de feu » qui viendra sur un flot, 63-73. Cette prophétie sur Béliar est regardée par Geffcken et Volz comme chrétienne, tandis que Bousset, Schürer et Frey en maintiennent le caractère juif. Si les premiers ont raison, Béliar est l'Antéchrist; dans l'autre cas il est Satan.

Les vers 75-92 contiennent une nouvelle annonce de la fin du monde, qui arrivera quand une femme (allusion probable à Cléopâtre) sera « la reine de toute la terre. »

§ 7. *L'Assomption de Moïse.*

Quelques années après la mort d'Hérode le Grand, l'espérance messianique reçut une expression énergique et neuve dans l'apocalypse intitulée *Assomption de Moïse.*

Avant de mourir, le fondateur de la religion juive lègue ses pouvoirs à Josué et surtout il lui révèle les destins futurs du peuple élu jusqu'à l'époque des fils d'Hérode (date de composition du livre). Pour l'époque qui suivra leur règne, il est censé annoncer que « les temps prendront fin », VII, 1. Il y aura une terrible oppression des Israélites par des hommes cruels et impies, VII, 7, surtout par un roi diabolique, VIII, 1. A la suite de cette tribulation, Israël fera pénitence, IX, 6-7; I, 18, de sorte que Dieu interviendra pour sauver et glorifier son peuple. L'apparition de Dieu est décrite d'une façon impressionnante. Dès que le règne du Très-Haut aura commencé, le diable disparaîtra et avec lui toute tristesse, X, 1. Par contre, « l'ange qui se trouve à la place la plus élevée » viendra venger Israël de ses ennemis, X, 2. Cet ange jouera donc le même rôle que l'archange Michel dans Daniel. Alors

3. Le céleste se lèvera du trône de son règne
et sortira de sa demeure sainte,
avec indignation et colère en faveur de ses fils.
4. Et la terre tremblera et sera ébranlée jusqu'à ses extrémités,
et les hautes montagnes seront abaissées et secouées,
et tomberont (dans) les vallées.
5. Le soleil ne donnera plus de lumière et se changera en ténèbres,
les cornes de la lune seront brisées et elle se changera toute
et le concert des étoiles sera troublé. [en sang,

6. Et la mer descendra jusqu'à l'abîme,
et les sources d'eau manqueront,
et les fleuves seront dans l'effroi.
7. Car il se lève le Dieu suprême, seul éternel,
et il se manifestera pour punir les nations,
et il détruira toutes leurs idoles.
8. Alors tu seras heureux, Israël,
et tu monteras sur la nuque et sur les ailes des aigles,
et elles seront enflées (pour voler).
9. Et Dieu te haussera
et te fixera au ciel des étoiles,
lieu où elles résident, et tu regarderas d'en haut,
10. Et tu verras tes ennemis sur la terre,
et tu reconnaîtras et tu te réjouiras,
et tu rendras grâces et hommage à ton Créateur.

Traduction du P. Lagrange.

Nulle part, sans doute, dans la littérature apocryphe ne se lisent des phrases aussi belles sur l'avenir d'Israël. Mais d'autre part quel esprit étroit et national les inspire! Les Israélites seuls seront heureux et eux tous. Les païens ne participeront pas au salut ni les défunts d'Israël. Le salut se réalisera sans le Messie, uniquement par l'intervention de Jahvé et de son ange. La translation d'Israël au ciel des étoiles doit plutôt s'entendre dans un sens hyperbolique, car tout le messianisme du livre est bien terrestre.

§ 8. *Le Livre slave d'Hénoch* ou *le Livre des secrets d'Hénoch.*

A côté du livre principal d'Hénoch, un autre est attribué au même patriarche, qui appartient sensiblement à la même époque que l'*Assomption de Moïse.* Le plus récent des deux livres d'Hénoch, bien qu'il ait le même titre que le premier et qu'il soit, lui aussi, une apocalypse, en diffère beaucoup et en est tout à fait indépendant. La relation entre les deux n'est que celle « de deux branches qui se rattachent à un même tronc » (Frey). La différence est surtout remarquable par rapport à l'eschatologie. L'Hénoch slave enseigne une eschatologie uniquement transcendante, sans le moindre trait messianique et national. Il n'est question ni de Juifs ni de païens,mais seulement de justes et de pécheurs. La vie dans le monde terrestre est pour les justes une peine,

LXVI, 6; mais, un jour, ce monde prendra fin avec toutes ses créatures, XLVII, 2; LXV, 6; LXV, 10. Tout ce qui est périssable disparaîtra; ciel et terre seront transformés et achevés, XVIII, 7. Alors le monde à venir commencera pour durer éternellement, L, 2; LXVI, 6; LXV, 10; il sera inauguré par le grand jugement, XXXIX, 1; XLIV, 35; L, 40. Ce jugement portera sur les justes et les impies, LXVI, 3.

§ 9. *Le quatrième livre d'Esdras.*

L'Hénoch slave fut composé avant la destruction de Jérusalem; dans les temps qui suivirent la catastrophe, l'apocalyptique juive s'enflamma encore une fois pour luire d'une beauté unique, dans le IV^e^ livre d'Esdras et l'apocalypse de Baruch. Les auteurs de ces deux livres fixent leur attention sur l'avenir d'Israël et du monde, de sorte qu'ici encore les idées messianiques jouent un rôle prépondérant.

Dans le IV^e^ livre d'Esdras se rencontre dès les premières lignes le pessimisme le plus noir qui saisissait les Juifs par suite de la catastrophe de 70. En face de la toute-puissance et de la sagesse de Dieu, deux faits sont pour l'auteur incompréhensibles : la méchanceté et la misère de l'humanité en général, et en particulier l'état lamentable d'Israël. La situation du peuple élu et du genre humain tout entier lui paraît désespérée. Le bien n'est pas possible dans le monde actuel. Dès le commencement celui-ci a été triste, IV, 27, il devient de plus en plus mauvais, XIV, 15 sq. Il faut donc qu'il disparaisse. Il n'est compréhensible que comme préambule d'un monde nouveau. Autant l'aspect du monde présent mène au désespoir, autant la perspective du monde futur est encourageante et consolante. A la pensée de l'avenir, le pessimisme fait place dans le cœur de l'auteur à l'optimisme le plus joyeux. Avec impatience il attend la réalisation de son rêve, IV, 33. Tout en disant que le moment en est fixé dans le plan de Dieu, IV, 37, et qu'il arrivera quand le nombre des justes sera complet, IV, 34, il prétend que le monde actuel marche avec vitesse vers la fin, IV, 26. Le monde nouveau, qui doit alors surgir, est imaginé par lui de la façon suivante.

D'abord il y aura un état nouveau sous la forme messia-

nique, c'est-à-dire tel que les prophètes sans exception l'avaient toujours annoncé. Il sera précédé d'une époque particulièrement douloureuse et dure, qui s'annoncera par les phénomènes les plus curieux au ciel et sur la terre, v, 1-13; vi, 18-24; ix, 1-12. Après elle se réalisera le salut messianique apporté par le Messie lui-même. La manière dont celui-ci est décrit n'est pas uniforme. A plusieurs reprises, xiii, 3, 5, 12, 25, 32, 51, il est présenté comme « un homme », à d'autres endroits, xiii, 37, 52, xiv, 9, comme fils de Dieu. Le passage xii, 32, d'après lequel, au moins dans la leçon des versions orientales, il est un descendant de David, a dû être interpolé, de sorte que son apparition dans le monde n'est pas conçue comme une naissance. Au contraire, le Messie se montrera tout à coup sur la montagne de Sion pour détruire l'empire romain. Il viendra porté sur les nuées de la mer. Sa seule arme sera sa voix. Dès que les peuples l'entendront, ils oublieront leurs guerres mutuelles pour se dresser contre lui. Mais il les confondra du haut de Sion en leur reprochant leurs crimes. En même temps la restauration de Jérusalem et de Sion aura lieu, x; vi, 7 sq. Une nouvelle Jérusalem toute différente de l'ancienne apparaîtra soudainement, vii, 26, et avec elle un pays tout nouveau qui sera une sorte de Paradis, vii, 26. On y trouvera non seulement les descendants des royaumes de Juda, mais aussi ceux des dix tribus, qui retourneront du pays lointain et inconnu où ils séjournent à présent, xiii, 39-47. Le Messie protégera son peuple et le comblera de miracles pendant quatre cents ans, après quoi il mourra et tous les hommes mourront, vii, 27-28; xii, 34; xiii, 48-50.

Tel sera le règne messianique qui doit clôturer l'histoire. Il n'est donc pas conçu comme durant éternellement, ainsi que les prophètes et les autres auteurs apocalyptiques l'avaient tant de fois prédit. L'auteur fait disparaître le Messie et son royaume, parce qu'il professe en même temps une eschatologie transcendante. Afin de réunir les deux, il dégrade le temps messianique pour le réduire à une époque intermédiaire entre l'histoire et le vrai monde à venir.

Ce monde meilleur et définitif apparaîtra après sept jours de silence et de repos absolu, qui régneront sur la terre par suite de la mort générale. Alors tous les hommes res-

susciteront, et Dieu montera sur le trône du jugement pour juger les mortels d'après leurs œuvres. Il n'y aura plus alors de différence entre Juifs et païens, mais seulement entre justes et impies. Les justes sauvés seront très peu nombreux; ils seront éternellement heureux au paradis, en face duquel sera l'enfer pour recevoir les innombrables damnés, VII, 23-38. Ce jugement dernier ne sera que la confirmation de la sentence divine déjà portée et exécutée pour chaque homme immédiatement après sa mort.

Dans l'apocalypse d'Esdras deux courants d'idées se sont donc rejoints. En même temps que de l'avenir d'Israël, l'auteur est préoccupé du sort de toute l'humanité, et il a réussi à sa façon à mettre en harmonie les deux cycles d'espérances qu'il trouvait dans les vieilles traditions. On sent qu'il n'invente pas, mais qu'il se tient à l'héritage traditionnel et cherche à amalgamer des éléments presque contradictoires.

§ 10. *L'apocalypse syriaque de Baruch.*

L'apocalypse de Baruch est une imitation de celle d'Esdras, et contient en substance les mêmes idées eschatologiques. Il n'y a que quelques points secondaires, qui y sont développés avec une plus grande fantaisie, au détriment du caractère esthétique de l'ensemble. Ses particularités sont les suivantes.

L'histoire du monde, d'Adam jusqu'au temps de l'auteur, est divisée en douze époques symbolisées par douze pluies qui déversent alternativement sur la terre de l'eau sale et de l'eau pure. La dernière pluie qui représente le temps actuel est particulièrement noire, LIII-LXXIV. Les fléaux dont le monde actuel sera accablé avant d'arriver à son terme, sont également divisés en douze groupes ou étapes, XXV-XXIX. Dieu en préservera la Terre sainte, XXIX, 2, et le Messie, apparaissant comme la foudre qui sort d'un nuage, rétablira Israël, LIII, 8-11. Il fera surtout succomber le dernier prince du dernier royaume hostile à Dieu, en qui s'incarne toute la méchanceté du monde. Celui-ci sera lié et transporté à Sion, où « le Messie le convaincra d'impiété et le tuera », XXIX, 7-XL, 2.

Le Messie réunira tous les peuples pour accorder la vie

à ceux qui se soumettent à Israël et pour exterminer ceux qui ont opprimé son peuple, LXXII, 2-6. Alors il se mettra sur le trône de son royaume pour régner jusqu'à la fin du monde actuel, XL, 3; LXXIII, 1. Il n'y a pas comme dans IV Esdr. d'indication sur la durée du temps messianique.

Le bonheur matériel qui se réalisera sous le règne du Messie est décrit avec une grande ampleur. La fertilité de la terre sera prodigieuse. Outre les mets ordinaires, on se nourrira de la manne et de la chair de Béhémoth et de Léviathan, LXXIII-LXXIV; XXIX, 3-8. Lors de la résurrection, tous les hommes auront d'abord l'aspect qu'ils avaient pendant leur vie terrestre, L, 2-4; mais après le jugement les damnés seront transformés en fantômes et livrés à leurs peines. Les justes par contre seront semblables aux anges et resplendiront comme des étoiles, XXX; L-LI.

Si l'apocalypse d'Esdras n'est pas toujours homogène, celle de Baruch l'est moins encore. Il y a en elle de vraies contradictions : tantôt il y est question d'un seul monde, IV, 1; XIV, 19, tantôt de deux; certains textes parlent de résurrection, d'autres l'ignorent, XI, 4-6; XVI, 5 sq. [1]. Souvent les perspectives messianiques et purement eschatologiques y sont mélangées : d'où mainte obscurité.

L'ardeur extraordinaire dont l'aspiration messianique fut animée à la suite de la ruine de la Ville sainte, et dont ces deux apocalypses sont les témoins, a trouvé sa répercussion pratique dans les dernières insurrections des Juifs contre la domination romaine. Sous l'empereur Hadrien éclata une vraie guerre (132-135 après J.-C.) qu'on a nommée avec raison la guerre messianique; car la surexcitation des espérances messianiques a beaucoup contribué à la provoquer. Le chef de l'insurrection, un certain Simon, fut regardé comme Messie, et reçut le nom de Bar-Kokéba par application de la prophétie de Balaam sur l'étoile (*kokab*) [2].

Les textes se trouvent rassemblés en traduction allemande dans E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des alten Testaments*, 2 vol., 1900, en traduction anglaise dans H. Charles, *The*

1. Voir pour le détail Volz, *op. cit.*, p. 35 sq.

2. Sur ce « messianisme vécu » et sur des faits analogues, voir Lagrange, *op. cit.*, p. 380 sq.; Bonsirven, *op. cit.*, p. 189 sq.

apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament, 2 vol., 1913, en traduction latine, dans S. Székely, *Bibliotheca Apocrypha,I : Introductio generalis, Sibyllae et Apocrypha Veteris Testamenti antiqua*, 1913; J. Vernes, *Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien*, 1874; W. Bousset, *Die jüdische Apocalyptik*, 1903; P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, 1903; W. Baldensberger, *Die-messianisch apocalyptischen Hoffnungen des Judentums*, 1903; M. J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs, de Daniel à Akiba*, 1909; H. Windisch, *Der messianische Krieg und das Urchristentum, 1909.*

Nicolas, *Les doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne*, 1860; Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ*, 1878; E. de Faye, *Les apocalypses juives*, 1892; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e éd., 3 vol., 1898-1901; T. K. Cheyne, *Jewish religious life after the exile*, 1898; G. Dalman, *Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache*, t. I, 1898; W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 2e éd., 1906, 3e éd., 1923; Couard, *Die religiösen und sittlichen Anschanungen der alttestamentlichen Apocryphen und Pseudepigraphen*, 1907; J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 2 vol. 1910; F. Perles, *Notes sur les apocryphes et les pseudépigraphes*, dans *Revue des études juives*, 1921, p. 177 sq.; S. H. Box, *Jewish apocalyptic in the apostolic age*, dans *The Expositor*, 1922, p. 321 sq.; R. Rudnitzky, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes*, 1926; C. A. Hawley, *The teaching of apocrypha and apocalypse*, 1926; J.-B. Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément* publié par L. Pirot, fasc. 1-2, 1926, col. 354-460.

Fr. Martin, *Le livre d'Hénoch*, 1906; F. Mari, *Le idee escatologiche del Libro di Enoch*, dans *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, 1909, p. 1 sq.; L. Gry, *Les paraboles d'Hénoch et leur messianisme*, 1910; F. Perles, *Zur Erklärung des Buches Henoch*, dans *Orientalistische Literaturzeitung*, 1913, p. 481 sq.; G. Kuhn, *Beiträge zur Erklärung des Buches Henoch*, dans *Zeitschr. für die altt. Wissenschaft*, 1921, p. 240 sq.; N. Messel, *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch*, 1922; Pedersen, *Zur Erklärung der eschatologischen Visionen Henochs*, dans *Islamica*, 1926, p. 416 sq.; Bohn, *Die Bedeutung des Buches der Jubiläen*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1900, p. 167 sq.; Fr. Martin, *Le livre des jubilés*, dans *Revue biblique*, 1900, p. 321 sq.; 502 sq.; A. Büchler, *Studies of the book of Jubilees*, dans *Rev. des études juives*, 1926, p. 253 sq.; Schnapp, *Die Testamente der Zwölf Patriarchen untersucht*, 1884; F. Perles, *Zur Erklärung der Test. der Zwölf Patriarchen*, dans *Beihefte zur orientalistischen Literaturzeitung*, 1908, p. 135 sq.; Plummer, *The relation of the Testaments of the twelve Patriarchs to the books of the New Testament*, dans *The Expositor*, 1908, p. 481 sq.; réplique de Charles, *ibidem*, 1909, p. 111 sq.; A. Pincherle, *Gli oracoli Sibillini giudaici*, 1922; H. Rowley, *The interpretation and date of Sibylline Oracles III*, 388-400, dans *Zeitschrift für die altt. Wis-*

senschaft, 1922, p. 324 sq.; Girbal, *Essai sur les Psaumes de Salomon*, 1887; Jacquier, *Les Psaumes de Salomon*, dans *L'Université catholique*, 1893, p. 94 sq.; L. Gry, *Le Messie des Psaumes de Salomon*, dans le *Muséon*, 1906, p. 231 sq.; J. Viteau, *Les Psaumes de Salomon*, 1911; R. Harris et A. Mingana, *The Odes and Psalms of Salomon*, 2 vol., 1916-20; G. Hölscher, *Ueber die Entstehungszeit der Himmelfahrt Moses*, dans *Zeitschrift für die neut. Wissenschaft*, 1916, p. 108 sq., 149 sq.; Clemen, *Die Entstehungszeit der Himmelfahrt des Moses*, dans *Hundert Jahre A. Marcus und E. Webers Verlag*, 1919, p. 92 sq.; Clemen, *Die Zusammensetzung des Buches Henoch, der Apocalypse des Baruch und des vierten Buches Esra*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1898, p.. 227 sq.; Br. Violet, *Die Apocalypse des Esra und des Baruch*, 2 vol., 1924; J. K. Fotheringham, *The date and place of Writing of the Slavonic Enoch*, dans *Journ. of theol. stud.*, 1918-1919, p. 252 sq.; N. Bonwetsch, *Die Bücher der Geheimnisse Henochs, das sogenannte slavische Henochbuch*, 1922; L. Vaganay, *Le problème eschatologique du IV^e^ livre d'Esdras*, 1906; Keulers, *Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches*, 1922.

CHAPITRE VII

Les idées messianiques de la littérature rabbinique

Pendant que des « inspirés », de nouveaux « prophètes » composaient des œuvres entières, dans lesquelles ils communiquaient de prétendues révélations que Dieu leur aurait faites sur l'avenir définitif d'Israël et du monde, les docteurs de la Loi discutaient entre eux toutes les questions qui se rapportaient à ce même thème. Les nombreux passages de la littérature rabbinique (*Mischna*, *Tosephta*, *Talmud palestinien et babylonien*, *Midraschim*, *Targums*, *Prières*, etc.) qui contiennent leurs opinions et spéculations sur le messianisme, prouvent le très vif intérêt que ce sujet éminemment israélite soulevait chez les savants du judaïsme.

Comme il est assez difficile de déterminer la suite historique des différentes parties de la tradition rabbinique — souvent des paroles fixées par écrit à une époque assez tardive sont d'origine beaucoup plus ancienne — nous donnerons dès l'abord, conformément à la méthode reçue, un exposé systématique des idées messianiques qui s'y rencontrent.

§ 1. *Le règne de Dieu.*

Pour les rabbins, comme pour les apocalyptiques et les prophètes, l'ère messianique est la réalisation parfaite du règne de Dieu. Dans le but d'éviter la prononciation trop fréquente du nom de Dieu, ils l'appellent toujours « le royaume des cieux » (*Malkouth hashshammaim*) et y sous-entendent non le royaume, c'est-à-dire le territoire soumis à l'autorité divine, mais le règne, c'est-à-dire le pouvoir royal exercé par Dieu. Ce règne de Dieu est absolu et existe dès maintenant : « Celui qui s'éloigne du péché reçoit sur

lui le royaume des cieux », *Sifra*, 93[d]; le prosélyte reçoit sur lui ce royaume, *Midrasch Tanhuma. Gen. lekleka*, 5; c'est par la vocation d'Abraham, par la fondation de la théocratie israélite qu'il a été établi parmi les hommes, *Sifre*, 134[b].

Le règne de Dieu qui s'établira à la fin des temps ne sera que l'extension universelle de l'empire actuel de Dieu. Les Targums des prophètes, par exemple Is., XL, 9; Mich., IV, 7; Abd., 21; Zach., XIV, 9 [1], disent souvent qu'alors « le règne de Jahvé se manifestera, sera reconnu de tous les habitants de la terre ». En même temps, les autres dieux seront privés de leur culte, *Mekilta*, 56[a]. Cette manifestation du règne de Dieu se fera à Sion, et le triomphe de Dieu sera en même temps le triomphe d'Israël, *Pesikta Rabbathi*, 161[a]; *Targum Mich.*, IV, 7.

Le règne de Dieu est loin de jouer chez les rabbins un rôle aussi important que chez les prophètes. Ils ont cependant intercalé dans leurs prières — car « toute bénédiction où ne figure pas le règne n'est pas une bénédiction », R. Johanan, *Talmud Bab.*, 40[b] — la demande que Dieu règne enfin, de sorte que la mention du royaume des cieux devenait quotidienne. La onzième demande du *Schemoné Esré* est celle-ci : « Règne sur nous, Jahvé, toi seul. » Dans la prière *Alénou*, composée vers 240 après J.-C. en Babylonie, les Juifs s'adressent à Dieu en ces termes : « Aussi nous espérons en toi, Jahvé, notre Dieu, pour voir promptement la magnificence de ta force; pour voir disparaître les idoles de la terre, et les faux dieux seront complètement détruits; pour restaurer le monde par le règne du Tout-Puissant, et tous les enfants des hommes invoqueront ton nom; pour ramener à toi tous les méchants de la terre, tous les habitants du monde reconnaîtront et sauront. Car tout genou se courbera devant toi, toute langue jurera par toi... Et ils recevront sur eux le joug de ton règne, et tu régneras sur eux à jamais et toujours. C'est à toi qu'appartient le règne, et tu régneras dans la gloire pendant les siècles des siècles. » (Traduction du P. Lagrange.) C'est le texte le plus complet relatif au règne actuel et futur de Dieu.

1. Voir Lagrange, *op. cit.*, p. 155.

§ 2. *Le Messie.*

Les rabbins concevaient le temps du salut non seulement comme l'époque du règne de Dieu, mais aussi comme l'époque du règne du Messie. Ils l'appelaient même de préférence « les jours du Messie ». Il en résulte que « l'attente du Messie » au temps de Jésus était sinon un dogme tel que nous l'entendons, du moins une espérance absolument ferme (Lagrange)[1]. Il est pourtant très difficile de déterminer exactement le rôle que le Messie a joué dans les perspectives eschatologiques des rabbins. La meilleure preuve en est la différence des opinions émises à ce sujet par les auteurs. Tandis que d'après les uns, par exemple W. Baldensperger[2], le Messie aurait formé le centre des espérances de l'époque rabbinique, il y aurait d'après d'autres, par exemple, E. Schürer[3] et W. Bousset[4], occupé une place secondaire.

Ce sont les docteurs de la Loi qui, plus qu'on ne l'avait fait auparavant, ont désigné le libérateur de la fin des temps par le terme de Messie. A ce titre ils aimaient ajouter celui de Roi : « le roi oint[5] ». Ils lui assignaient encore beaucoup d'autres noms, suivant leurs conceptions variées sur la personne et l'œuvre du Messie, par exemple, celui de fils de David[6].

Par rapport à la nature du Messie, il faut relever que, d'après les maîtres en Israël, celui-ci sera un homme et non un Dieu. Surtout en face du christianisme ils soulignent de plus en plus son origine humaine. Dans le dialogue de Justin avec Tryphon, c. XLIX, celui-ci s'en explique catégoriquement : πάντες ἡμεῖς τὸν χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι. R. Abahon, *Talmud Jer.*, 65ᵇ, pour polémiser contre le Christ qui dans un sens transcendant s'appliquait le titre de « fils de l'homme » de Dan., VII, 13, disait : « Si quelqu'un

1. *Op. cit.*, p. 216.
2. *Die messianisch-apocalyptischen Hoffnungen des Judentums*, 1903, p. 82.
3. *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. II, 3ᵉ édit., p. 504 sq.
4. *Die Religion des Judentums*, 2ᵉ éd., 1906, p. 255.
5. Voir les textes dans G. Dalman, *Die Worte Jesu*, 1870, p. 240 sq.; Lagrange, *Le messianisme*, p. 215.
6. Voir Dalman, *ibidem;* Lagrange, *op. cit.*, p. 216.

te dit : Je suis Dieu, il ment; s'il te dit : Je suis le fils de l'homme, il s'en repentira; s'il te dit : Je monte au ciel, il le dit, mais ne le fera pas ». Mais les rabbins contestent également au Messie la divinité pour des raisons indépendantes de cette opposition aux doctrines du Nouveau Testament. A cette fin, par exemple, ils le distinguaient expressément du Verbe (*mêmra*) de Dieu, *Targum Jonathan*, Is., IX, 7; LXII, 1.

D'autre part, ils l'élèvent bien au-dessus des autres hommes. C'est ainsi qu'ils lui attribuent une certaine préexistence céleste. D'après la *baraïtha*, *Talmud Bab.*, *Pesahim* 54ª, le nom du Messie a été avec six autres choses (la Loi, le Paradis, l'Enfer, etc.) créé avant la création du monde. D'après d'autres textes, le Messie lui-même a existé avant la création, *Pesikta Rabbathi*, 152ᵇ, avant les montagnes, *Midrasch Tehillim*, LXXXLII, 4. Dans le *Midrasch Rabbot*, Gen., II, 1, il est enseigné que l'esprit de Dieu qui, au commencement, flottait sur les eaux, a été l'esprit du Messie. Comme le Sauveur a préexisté auprès de Dieu, ainsi il aura dans l'autre monde, après son ministère terrestre, une place particulière à côté du Très-Haut. Celui-ci lui donnera une partie de sa gloire, son habit, sa couronne, *Midrasch Tehillim*, XXI, 1-2; il le mettra à sa droite au-dessus d'Abraham, *ibid.*, XVIII, 36.

La vie du Messie commencera comme chez les autres mortels par la naissance, qui ne sera ni virginale ni caractérisée par d'autres faits extraordinaires : Tryphon se montre scandalisé par la conception virginale et Aquila, dans sa traduction d'Is., VII, 14, a remplacé la vierge des Septante par une jeune personne [1]. Se fondant sur Michée, les rabbins font naître le Messie à Bethléem, *Targum Michée*, V, 2; *Talmud Jer.*, *berak* 5ª. A ce dernier endroit du Talmud on lit qu'il naquit le jour même de la destruction du temple. Cette opinion correspond à cette autre qu'il mènera avant son apparition comme Sauveur une vie cachée. Il développera entre temps sa connaissance de Dieu et de la Loi; il ne connaîtra pas encore le rôle qu'il doit jouer, et ne sera pas davantage connu comme libérateur futur, Tryphon

1. Voir Lagrange, *op. cit.*, p. 223.

dans Justin, *Dialog.*, CX, *Midrasch Tanhuma schemoth*, 8. Comme Moïse a été élevé à la cour païenne d'Égypte, le Messie séjournera avant son ministère à Rome, la capitale de l'empire, qu'il doit détruire, *ibidem.*

Le Messie se manifestera subitement, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 97, sur les nuées (Dan., VII, 13) « si les Juifs ont acquis des mérites », sur une ânesse (Zach., IX, 9) « s'ils n'ont pas acquis de mérites », *ibid.* 98ª. Son œuvre principale sera la délivrance et la restauration d'Israël : il l'accomplira en faisant des miracles semblables à ceux de l'Exode, *Targum Jon.*, Num., XXII, 7; Is., X, 27; LIII, 8. Il établira en outre sa domination sur tous les peuples et tous les royaumes, *Targum Onk.*, Num., XXIV, 17. Dans ce but il livrera des combats sanglants aux nations, *Targum Jon.*, Zach., X, 4. Son ennemi le plus redoutable sera l'Empire romain dont il tuera le chef par le souffle de ses lèvres, *Targum Jon.*, Is., XI, 4. Dans le nouveau royaume ainsi fondé il exercera, assis sur le trône de David, le gouvernement le plus juste et le plus prospère. En récompense de son ministère, le Messie prendra part dans l'autre monde à la gloire divine, *Midrasch Tehillim*, XXI, 1-2. Il y sera le premier parmi les patriarches et les grands d'Israël, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 102ª; *Kalla*, r. VII.

Les rabbins se sont donc imaginé le Messie surtout comme un roi puissant qui protégera son peuple, et qui le mènera à la gloire en subjuguant les autres. Mais jamais ils n'ont pensé à lui attribuer le pouvoir surnaturel de remettre les péchés, comme le soulignent Dalman [1] et Lagrange [2]. Ils ne l'ont pas non plus conçu comme méritant et procurant le salut par ses souffrances. L'idée d'une passion douloureuse leur semblait incompatible avec le rôle glorieux du Roi-Messie. Comme il y a pourtant dans la littérature prophétique des textes qui parlent clairement des souffrances expiatoires du Sauveur : Is., LIII; Zach., XII, 10 sq.; Ps., XXI, les docteurs, ne pouvant pas nier la portée messianique de ces passages, ont entrepris de véritables tours de force exégétiques pour leur donner un autre sens. Ils ont

1. *Op. cit.*, p. 215.
2. *Op. cit.*, p. 229.

surtout paraphrasé Is., LIII, de telle façon, que la passion du Serviteur de Jahvé se transforme en une supplique, *Targum Jon.*, Is., LIII, 2-12. A la longue, ils ne pouvaient cependant pas se dérober au sens obvie des textes. Par suite aussi de la controverse avec les chrétiens, ils ont attribué au Messie au moins quelques souffrances en le nommant, d'après Is., LIII, 4, le lépreux, *Talmud Bab.*, *Sanh.* 98b, ou en le présentant pendant sa vie cachée, assis aux portes de Rome au milieu des misérables et des malades, *ibid.*, 98a. Ils ont finalement inventé un second Messie de rang inférieur, appelé fils de Joseph ou fils d'Éphraïm, qui souffre et qui meurt, *Talmud Bab.*, *Succa*, 52a : il est le Sauveur des dix tribus; il semble précéder le vrai Messie; il aura à se soumettre à des douleurs et même à la mort, qu'il trouvera dans la guerre contre Gog et Magog. Israël prendra sur lui le deuil. Le fils de David voyant la mort du fils de Joseph demandera la vie. Cependant à la mort de ce Messie de second ordre, les sentences les plus anciennes n'imputent aucune valeur rédemptrice [1].

§ 3. *Préambules des temps messianiques.*

1. *Les douleurs messianiques.* — D'après la tradition rabbinique, les « jours du Messie » ne viendront pas subitement sans qu'on s'en aperçoive : ils seront au contraire, conformément aux anciennes prophéties, présagés et préparés par des événements précurseurs.

Dans ce nombre figurent en premier lieu des tribulations terribles, appelées « douleurs messianiques ». Les rabbins en parlent avec effroi : mieux vaut ne pas voir le Messie qu'en souffrir, *Talmud Jer.*, *Sanh.*, 98b. Il y en a une première description dans la *Mischna*, *Sota*, IX, 15 : « Avant la venue du Messie, l'audace criminelle augmentera, la cherté sera à son comble, la vigne donnera son fruit et cependant le vin sera cher, et le règne sera gagné à l'hérésie judéo-chrétienne, et il n'y aura pas de correction, l'école servira à la prostitution, la Galilée sera couverte de ruines et le « Djôlân » dévasté, les gens de la frontière s'en iront

1. Voir Lagrange, *op. cit.*, p. 236-256.

de ville en ville sans qu'on en ait compassion, la sagesse des scribes sera en mauvaise odeur, ceux qui craignent de pécher seront méprisés et la vérité sera malmenée. Les jeunes gens feront pâlir les vieillards, les vieillards se tiendront debout devant les enfants, un fils fera affront à son père, une fille se dressera contre sa mère, une bru contre sa belle-mère; un homme aura pour ennemis les gens de la maison; la face de cette génération sera la face d'un chien, le fils ne rougira plus devant son père. Et sur qui nous appuyer? Sur notre père qui est dans le ciel [1]. » Cette description est souvent répétée et amplifiée dans les *Talmuds*. Il y aura donc surtout un relâchement total des mœurs, le mépris de la Thora, disette et dévastation du pays. En même temps Israël tombera sous la domination étrangère et aura à endurer des persécutions cruelles, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 97ª, 98ª. Quand tous ces maux seront à leur apogée, le Messie viendra pour en délivrer son peuple.

2. *Apparition des précurseurs du Messie.* — La révélation du Messie sera en outre précédée de l'œuvre de ses précurseurs. D'après Mal., III, 23-24, et Eccli., XLVIII, 10-11, les rabbins attendaient en premier lieu l'avènement d'Élie : il viendra au début de l'ère messianique, *Talm. Bab.*, *Erub*, 42, trois jours avant le Messie, *Pesikta Rabbati*, 161ª. Son rôle sera d'annoncer la rédemption, *ibidem*, d'amener Israël à la pénitence, *Pirke* de *Rabbi Eliezer*, 43; il rassemblera les captifs et les exilés, *Targum Jon.*, Deut., XXX, 4; il expliquera la Loi et résoudra les cas douteux, *Talm. Bab.*, *Pesah*, 13ª, 20ᵇ. Il inaugurera le règne messianique par le sacre du Messie, *Targum Jon.*, Ex., LX, 10. Quelques textes de la Mischna, surtout *Sota*, IX, 15, attribuaient à Élie même la résurrection des morts.

La tradition rabbinique a associé à Élie le grand législateur d'Israël, Moïse. Celui-ci, qui avait présidé à la première rédemption, prendra aussi part à la dernière. Il viendra avec Élie, *Midrasch Rabbot*, Ex., X, 1; il arrivera pour racheter avec le Verbe et le Messie, *Targum Jon.*, Ex., XII,42.

3. *Préparation d'Israël au moyen des bonnes œuvres.* — Bien que d'un côté les rabbins annonçassent pour les der-

1. Traduction du P. Lagrange.

niers temps une grande dépravation des mœurs, ils relevaient de l'autre que la rédemption ne serait pas un don gratuit de la bonté divine, mais qu'elle devait être méritée par les bonnes œuvres. Israël sera sauvé s'il observe la Loi, *Targum*, Cant., VIII, 9; il hâtera l'arrivée du salut s'il garde les préceptes avec zèle, *Midrasch Rabbot*, Ex. XXII, 1. S'il observait bien le sabbat, il serait aussitôt sauvé, *Talmud, Bab., Schabbat*, 118b. L'aumône est également recommandée comme très efficace pour accélérer la rédemption.

Mais l'œuvre principale par laquelle Israël doit se préparer pour l'arrivée du Messie est celle de la pénitence. R. Éliezer ben Hyrkanos disait même : « Si Israël fait pénitence, il sera racheté, mais sans cela il ne sera pas racheté... (Si les Israélites ne font pas pénitence de leur gré), Dieu leur imposera un roi dont les décrets seront durs comme ceux d'Aman, de sorte qu'Israël fera pénitence, et reviendra au bien. » *Talmud Bab., Sanh.*, 97b et 98b [1]. L'affirmation contraire de R. Josué ben Hanania que le salut serait uniquement un don de la miséricorde divine, *ibidem*, ne semble pas représenter l'opinion commune. Le Talmud de Jérusalem, *Taanith*, 64, enseigne que l'endurcissement des cœurs retarde l'arrivée de Messie : « Si Israël faisait pénitence un seul jour, le fils de David viendrait aussitôt. »

§ 4. *Date de l'ouverture de l'ère messianique.*

Plus encore que tout ceci, c'est la date elle-même des temps messianiques qui préoccupait les esprits juifs. La meilleure preuve en est dans les réponses multiples que les rabbins donnent à cette question.

Les uns se contentent d'indications vagues : le salut viendra en son temps, *Midrasch Rabbot*, Cant., VIII, 14; il se réalisera « à la fin des temps », *Targum Jon.*, Num., XXV, 12; « les jours du Messie seront donc la vieillesse du monde », *Midrasch Tanhuma. Gen. mikkesch*, 6. Comme les docteurs supposent l'existence d'un réceptacle qui contient toutes les âmes créées dès le commencement du monde, ils enseignent à maintes reprises : « Le fils de David

1. Traduction du P. Lagrange.

viendra quand il n'y aura plus d'âmes dans le réceptacle », *Talmud Bab.*, *Aboda zara*, 5[a], *Nidda*, 13[b], *Jebamoth*, 62[a], 63[b]. A cette même catégorie appartient l'essai de deviner la révélation du Messie au moyen de certains signes. En tant que ces signes ne sont pas identiques aux douleurs messianiques, ils sont encore plus fantastiques que celles-ci : par exemple, l'Empire romain s'étendra sur toute la terre, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 98[b]. « Cette porte (d'après Lagrange la porte d'une forterresse romaine près d'une source du Jourdain), dit R. Josué ben Kisma, sera trois fois détruite et rebâtie trois fois ; alors le fils de David viendra », *ibidem*, 98[a]. Quand dans un songe apparaît un âne (à cause de Zach., IX, 9) ou une vigne (à cause de Gen., XLIX, 11), on peut s'attendre à l'arrivée du Messie, *Talmud Bab.*, *Berakoth*, 56[b] et 57.

Les autres entreprenaient des calculs précis pour fixer la date de la réalisation du salut. D'après R. Nathan, l'avènement messianique aura lieu deux générations et demie après la destruction du temple, *Talmud Bab.*, *Sanh.* 97[b] ; d'après R. Hanina, quatre cents ans après sa destruction, *Talmud Bab.*, *Aboda zara*, 9[b]. D'après une *baraïtha*, le Messie viendra en l'an 4231 du monde, c'est-à-dire vers 771, *ibidem*. Cependant cette supputation fut fortement critiquée et repoussée par des docteurs plus sages. R. Josué, entre autres, l'interdit en disant que celui qui fait de tels calculs n'aura pas part au monde à venir, *Derek eres rabba*, 11.

La plupart des rabbins étaient convaincus que les temps messianiques étaient proches. C'est pourquoi ils intercalaient dans leurs prières des demandes pour la prochaine restauration de Sion et du temple, *Schemoné-Esré* (recension babylonienne) 14, et ils les joignaient à celles qui ont pour but la pluie et les biens matériels, *ibidem*, 7. Ils répètent souvent que le salut est proche, *Massechet sopherim*, XIV, 12 ; XIX, 9 ; *Midrasch Rabbot*, Ex., XXII, 1 ; Lev., XVII, 6 ; Cant., II, 1-2 ; Lam., III, 21. R. Joseph semble avoir été convaincu qu'il verrait le Messie, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 98[b] ; R. Josué alla voir le Messie aux portes de Rome, *ibidem* ; R. Johanan ben Zakkaï donna l'ordre de préparer le trône pour le Messie qui vient, *Talm. Bab.*, *Berak*, 28[b]. Cependant lorsque, lors de l'émeute de Bar Kokéba, R. Akiba prit celui-ci pour le

Messie, R. Johanan ben Tarta lui répondit que l'herbe aurait poussée entre ses mâchoires avant que vienne le Messie, *Talmud Bab.*, *Taanit*, 68b.

§ 5. *L'état nouveau d'Israël et des autres nations aux temps messianiques.*

1. *Délivrance de la servitude par la ruine de l'empire romain et le retour de l'exil.* — Le début de la rédemption sera marqué par la chute de Rome, qui a imposé à Israël un joug si dur. Souvent les rabbins annoncent que cette maîtresse cruelle du monde sera détrônée; d'ordinaire ils en parlent d'une façon voilée en la nommant Édom. Parfois la défaite de Rome est attribuée à Dieu lui-même, qui, revêtu d'un habit rouge, descendra pour punir Édom, *Midrach Tehillim*, XCIII, 1, dès avant l'apparition du Messie, *ibidem;* parfois au Messie qui châtiera Édom comme Moïse a châtié l'Égypte, *Midrasch Rabbot*, Ex., II, 10; *Targum Jon.*, Num., XXIV, 18-19; quelquefois aussi à Gabriel et à Michel, *Midrasch Rabbot*, Ex., XII, 29. La punition des Romains sera rapide, *Midrasch Rabbot*, Cant., IV, 7; elle consistera surtout en ce qu'ils seront à leur tour en servitude, et aboutira finalement à leur extermination, *ibid.*, Ex., XVI, 4; XX, 1.

Dans ses prières, par exemple, *Schemoné Esré*, VII, 10, Israël soupirait après la délivrance qui en devrait résulter. Il s'attendait non moins fermement au retour de tous les exilés, *ibidem* (recension babylonienne), X. Ce retour est souvent décrit : la *Schekina* marchera en tête des revenants, *R. Siméon ben Johai megil*, 29a; ils seront en outre guidés par le Messie, *Targum Jon.*, Num., XXIV, 7; Is., LIII, 8; Jer., XXXIII, 13, et par Moïse, *Midrasch Rabbot*, Deut., XXXI, 14. Le retour sera comme la sortie d'Égypte accompagné de beaucoup de miracles : les nuages feront comme des tentes au-dessus des exilés, *Mekilta*, XIV; les montagnes bondiront sur leur passage, *Pesikta Rabbati*, 138b, etc.

2. *Rétablissement de Jérusalem et de Chanaan.* — Pour les Israélites ainsi délivrés et reconduits dans leur patrie, celle-ci sera transformée et aménagée de la façon la plus merveilleuse. En tout premier lieu, il y aura la restauration de Jérusalem. Pendant que ses compagnons pleuraient sur

les ruines du temple, R. Akiba souriait à la pensée qu'il serait rétabli, *Talmud Bab.*, *Maccot*, 24b; Dieu lui-même rebâtira Sion, *Talmud Bab.*, *Berak*, 49a, 58b. Pour lui donner une assise digne d'elle, il réunira le Sinaï, le Thabor et le Carmel et placera sur eux le mont Sion, *Midrasch Tehillim*, XXXVI, 10; LXXXVII, 3. La nouvelle Jérusalem sera très grande : elle s'étendra d'après les uns jusqu'à Damas, *Sifre*, Deut., I, 1, d'après les autres jusqu'à l'Océan, *Pesikta de Rab Kahana* 143ab. Elle sera en outre rehaussée : elle sera trois fois plus haute que le monde et arrivera jusqu'au trône de gloire, *Pesikta Rabbati*, 173a, *Midrasch Rabbot*, Cant., VII, 5. Jérusalem sera aussi admirablement embellie : construite uniquement en pierres précieuses, *ibidem*, Ex., XII, 2, ornée de jardins et d'autres merveilles, *Midrasch Tehillim*, LXVIII, 13, remplie de délices, *Midrasch Rabbot*, Deut., XII, 20. Des eaux miraculeuses sortiront de Jérusalem et auront la vertu de guérir, *Midrasch Tehillim*, XLVIII, 13.

Semblablement la terre d'Israël elle-même sera agrandie et élevée, ornée et améliorée. Elle sera large de 25000 cannes mesurant chacune 57 milles, *Sifre*, Deut., XXXII, 12. Elle sera surtout très fertile. Tous les arbres, même ceux de la forêt, donneront des fruits en abondance, chaque mois, même chaque jour, *Talmud Bab.*, *Sabbat*, 30b; *Midrasch Rabbot*, Ex., XII, 12. Les céréales pousseront encore plus vite et plus abondamment : le blé sera énorme, l'orge sera aussi haute que le palmier, *Sifre*, Deut., XXXII, 11; *Targum Jon.*, *Jer.*, Deut., XXXII, 14; on n'aura pas même besoin de moissonner; un peu de vent venant du Liban répandra sur la terre la fleur de farine des épis, de sorte qu'on n'aura qu'à la prendre, *ibidem*. La récolte du vin ne sera pas moins riche : chaque grain de raisin donnera deux kors de vin, *ibidem*. Le nombre des troupeaux ne restera pas en arrière, *Targum Onkelos*, *Jon.*, *Jer.*, Gen., LXIX, 12.

3. *Restauration nationale d'Israël.* — Simultanément avec le retour de l'exil, l'affranchissement de la servitude, la transformation de son pays, Israël verra le redressement de sa vigueur et de sa gloire nationale. D'abord il sera à nouveau réuni : non seulement les tribus du Sud, comme le prétendaient quelques rares rabbins, par exemple, R. Akiba, *Mischna*, *Sanh.*, X, 5, mais aussi celles du Nord reviendront;

chacune aura en Palestine une portion égale de montagne, de plaine et de vallée, *Talmud Bab.*, *Baba-Bathra*, 121b. Ainsi reconstitué, le peuple élu sera indestructible, *Targum*, Cant., VIII, 7, 9, 10, et deviendra aussi nombreux que le sable de la mer, *Midrasch Rabbot*, Lev., XXV, 9. Il y aura de nouveau un royaume d'Israël plus puissant et plus brillant qu'à l'époque de David et de Salomon; car le Messie lui-même montera sur le trône de David. Le peuple lui sera entièrement soumis, *Targum*, Jer., XXX, 2; Os., III, 5, et comblé par lui de bénédictions, *Midrasch Rabbot*, Lev., VII, 13. Son gouvernement sera extrêmement juste : il saura par l'odorat distinguer le juste et l'injuste, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 93b. Le royaume messianique ne comprendra pas seulement les tribus juives, mais toutes les nations qui seront dominées par Israël (voir nº 5).

4. *Restauration religieuse d'Israël.* — La vie spirituelle et religieuse d'Israël verra également une parfaite renaissance : Israël sera purifié et sanctifié, *Midrasch Rabbot*, Lev., V, 4; *Pesikta Rabbati*, 66a. Il y aura entre Dieu et son peuple une alliance nouvelle qui ne sera jamais violée, *Sifre*, Lev., XXVI, 9, une union très intime comme entre l'époux et l'épouse, *Targum*, Is., X, 20 sq.; Os., III, 5. La loi sera bien étudiée et connue : Dieu lui-même l'enseignera, *Targum*, Cant., VIII, 13; *Pesikta* de *Rabi Kahana*, 41b. Le Messie instruira de son côté Israël, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 93b; *Midrasch Rabbot*, Cant., II, 13.

Il va sans dire que les rabbins s'attendaient à ce que la vie religieuse au temps messianique s'exprimât dans un culte aussi saint que brillant. Selon les uns, il n'y aura qu'un culte intérieur; selon les autres, on verra la reprise de tout le rituel mosaïque, *Midrasch Rabbot*, Deut., XVI, 18; *Midrasch Tehillim*, LVI, 12; C, 4; *Targum*, Cant., VIII, 14; *Mischna*, *Pesah*, X, 6. En effet, ils prédisaient la reconstitution du temple et se représentaient le nouveau temple comme une merveille. Dieu lui-même le bâtirait sur les trois montagnes les plus sacrées qu'il amènerait et réunirait à Jérusalem. *Targum*, Ps., LXXXIX, 14. Les poutres seraient en cèdre de l'Éden, *Targum*, Cant., I, 17. A l'Orient il y aurait trois portes auxquelles dès maintenant les anges travaillent dans la mer pour les tailler dans une seule perle, *Pesikta* de *Rabi*

Kahana, 136[a], 137[b]; la *Schekina* y retournerait, *Midrasch*, Cant., IV, 4; *Tehillim*, XC, 17. Dans le temple rebâti se déroulerait un culte magnifique. D'après R. Jehuda, Aaron et ses enfants reprendraient leurs fonctions, *Sifra sav.*, XVIII, 1; 40[b]; d'après R. José de Galilée, tous les Israélites seraient prêtres. Il y aurait de nombreuses fêtes, *Mischna*, *Pesah*, X , 6, *Sopher*, XIX, 9.

5. *Destinées des nations.* — Par rapport au sort des nations païennes pendant la période messianique, les courants de la tradition rabbinique sont très partagés.

Souvent il est dit qu'elles seront complètement détruites dès l'ouverture de l'ère messianique. Le monde a été créé pour Israël, de sorte qu'à la fin les autres peuples seront brûlés et anéantis, *Midrasch Rabbot*, Cant., VII, 4; ils seront livrés à la boucherie, *Pesikta Rabbati*, 74[b]; ils seront exterminés par un déluge de peste, *Tosephta*, II, 12. Dieu les consumera tous en une seule fois, *Midrasch Rabbot*, Lev., XXI, 34.

D'après d'autres rabbins, les païens ne seront pas tués, mais gravement punis : ils seront foulés par Dieu comme les raisins au pressoir, *Midrasch Tehillim*, VIII, 1; ils boiront la coupe de la colère divine, *ibid.*, XI, 7; ils seront jetés dans la Géhenne, *ibidem*, CIV, 22, plongés dans l'obscurité, *Pesikta Rabbati*, 162[ab].

D'autres encore supposaient que la restauration d'Israël soulèverait l'envie et la haine des autres peuples. Ceux-ci se réuniraient contre Jérusalem et assiégeraient la Ville sainte. Mais Dieu et le Messie combattraient contre eux, *Midrasch Tehillim*, XVIII, 1; *Targum*, Is., LIII, 3, 7; *Midrasch*, Cant., VI, 10. Après leur défaite, les païens deviendront les esclaves d'Israël.

Il y a enfin une quatrième opinion, d'après laquelle les païens se soumettront de leur propre gré aux Israélites et se convertiront, *Talmud Bab.*, *Berak*, 57[b]; *Tosephta*, VI. Dieu ouvrira aux idoles la bouche pour qu'elles disent à leurs adorateurs qu'ils se sont trompés, *Midrasch Tehillim*, XXXI, 2; XCVII, 7. Les nations, avec leurs rois en tête, adoreront alors Jahvé, *ibidem*, mais avec crainte; car la joie est réservée aux Juifs, *Midrasch Tanhuma*, *nah*, 19. Ils offriront des présents au Messie et deviendront les serviteurs

d'Israël, *Tehillim*, LXXXVII, 4; *Targ.*, Is., IX. Les païens se feront prosélytes, *Talmud Bab.*, *Aboda zara*, 24ª. Il y a cependant une *baraïtha* anonyme, *ibidem*, 36, d'après laquelle cette hypothèse est exclue. D'autre part, on trouve la conception, sans doute isolée, d'après laquelle les nations seront complètement assimilées à Israël, *Sifre*, Deut., XXXII, 11; *Midrasch Rabbot*, Lev., I, 1.

6. *Gog et Magog.* — Conformément à la prophétie d'Ézéchiel, XXXVIII-XXXIX, les rabbins s'occupaient spécialement dans leurs spéculations eschatologiques du sort des nations qui, venues du pays de Magog et guidées par Gog, troubleront la paix messianique. Ils faisaient beaucoup plus de cas de cet oracle mystérieux que les prophètes postexiliens et les auteurs apocalyptiques. Ils le discutent très souvent et le transforment à leur façon. Ils découvrent en de nombreux textes bibliques, notamment dans les premiers versets du psaume II, *Midrasch Tehillim*, II, 2-4, des allusions voilées relatives au même événement. Quelques-uns mettent l'attaque de Gog avant les jours du Messie, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 97ᵇ; la plupart semblent plutôt la placer sous le règne même du Messie. Ils imaginent le recrutement de l'immense armée de Gog de différentes manières; ils représentent par exemple ce despote entraînant à sa suite les peuples hypocritement convertis, *Talmud Bab.*, *Aboda zara*, 3ᵇ. Trois fois les ennemis monteront contre Jérusalem, *Midrasch Tehillim*, XCIX, 1. Alors Dieu apparaîtra et les anéantira, *Sifre*, Deut., XXXIII, 2; *Targum Jon.*, Num., XI, 36. La défaite de Gog est aussi attribuée au Messie, fils de David, *Targum Jon.*, Num., XI, 26; XXIV, 26, et plus souvent encore au Messie d'Éphraïm, *Targum Jon.*, Gen., XL, 11. Ce n'est qu'après la destruction de l'armée de Gog qu'Israël aura la paix complète, *Midrasch Rabbot*, Lev., VI, 22; Deut., XVI, 18. Elle consistera en une parfaite sécurité : il n'y aura plus d'ennemis pour le peuple, il n'y aura plus de guerre, *Targum Onk.*, Gen., XLIX, 11; *Midrasch Tanhuma*, *Sophetim*, 19; *Mischna*, *Sab.*, VI, 4.

7. *Durée des temps messianiques* — De même que les maîtres en Israël essayaient de fixer la date de l'avènement messianique, ils spéculaient sur la durée de ce bonheur. Pour comprendre les idées qu'ils avaient à ce sujet, il faut

savoir que tous enseignaient que la destinée de l'homme ne s'achève pas ici-bas, mais dans l'au-delà. Ils ont créé un terme spécial pour désigner l'autre monde : *ha-òlam ha-ba* « le monde qui vient », « le siècle à venir ». En opposition avec ce siècle à venir, ils appelaient la vie des hommes sur la terre « ce siècle », « ce monde ». C'est entre ces deux siècles qu'ils plaçaient l'ère messianique, qui terminera par une sorte d'apothéose l'histoire actuelle d'Israël et de l'humanité, avant que commence pour tous les mortels la vie dans l'autre monde. Souvent ils distinguaient ces trois périodes par des comparaisons symboliques; la plus connue est la suivante : « le kinnor de ce siècle a sept cordes..., le kinnor des temps messianiques aura huit cordes..., le siècle à venir aura dix cordes », *Tosephta Arakin*, II, 28. Pour cette raison les rabbins n'ont pas, comme les prophètes, admis une durée illimitée de l'ère messianique : ils l'ont restreinte à une époque déterminée. Pour en fixer les limites, ils s'adonnaient à maintes spéculations et aux calculs les plus variés. R. Juda ha-Nasi dit qu'on ne peut pas compter les jours du Messie, *Pesikta Rabbati*, 4^{ab}; R. Johanan que Dieu seul en connaît le nombre, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 99^{a}. Quelques rabbins croyaient que l'époque du salut durerait aussi longtemps que celle de l'épreuve : quatre cents ans comme le séjour en Égypte ou quarante ans comme le voyage dans le désert. *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 99^{a}, *Pesikta Rabbati*, 4^{ab}. D'autres déduisaient de ps. LXXI, 5, une durée de trois générations, *ibidem*, *Midrasch Tehillim*, XC, 15. D'autres encore supputaient 100, 365, 400 ou 1000, 2000, 4000, 7000 ans[1]. R. Haman dit que les jours du Messie s'étendront entre les années 4291 et 7000, *Talmud Bab.*, *Sanh.*, 97^{b}; R. Samuel prétend qu'ils seront égaux aux temps écoulés depuis la création, *ibidem*, 99^{a}.

Tout en séparant expressément par ces calculs l'ère messianique du siècle à venir, parfois il les confondaient : quelques-uns désignaient les jours du Messie comme « siècle à venir » et supposaient pour eux une durée sans fin [2]. La

1. Voir Lagrange, *op. cit.*, p. 205-209.

2. Voir Klausner, *Die messianischen Vorstellungen*, 1904, p. 27, et Volz, *Jüdische Eschatologie*, 1903, p. 62.

même confusion se constate dans leurs spéculations sur la date de la résurrection. Les uns plaçaient la résurrection des morts avant les temps messianiques et la regardaient comme l'ouverture de la rédemption, les autres la plaçaient après les jours du Messie, et la prenaient pour le premier événement de l'eschatologie définitive et transcendante[1]. Mais la seconde opinion prédominait, de sorte qu'on peut dire que la théologie rabbinique, au moins « dans son grand courant orthodoxe » (Lagrange), ne considérait pas la résurrection comme un événement messianique.

Malgré cette confusion partielle entre eschatologie messianique et transcendante, au total les rabbins ont, plus encore, semble-t-il, que les auteurs des apocalypses, mis en relief la rétribution définitive dans l'autre monde aux dépens de la restauration nationale et terrestre.

1. Textes. — Texte et traduction de la *Mischna*, dans G. Surenhusius, *Mischna*, etc., 1698-1703. — Texte et traduction de la *Tosephta*, dans Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, 1755-1765, t. XVIII-XX. — *Talmud palestinien*, édition de Cracovie, 1609, traduction de M. Schwab, Paris, 1878-1889, 1890. — *Talmud babylonien*, édition de Wilna, 1880-1886; éditions et traductions partielles dans Ugolini, *op. cit.*, t. XIX et XXV; Goldschmidt, *Der babylonische Talmud*, 1897 sq.; Wünsche, *Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen*, 1886-1889. — *Midraschim* : texte et traduction de *Mekilta*, *Sifra*, *Sifre*, dans Ugolini, t. XIV-XVI; *Pesikta* de *Rab Kahana*, publiée par Buber, 1868, traduite par Wünsche, 1885; *Pesikta Rabbati*, publiée par Friedmann, 1880; *Midrasch Rabbot* sur le Pentateuque et les cinq Megillot publié à Wilna, 1896, traduit par Wünsche, 1880-1885; *Midrasch Tehillim*, publié par Buber, 1891, traduit par Wünsche, 1892. — *Targumim*, dans Brian Walton, *Biblia polyglotta*, 1655-1657; *Targum Onkelos, herausgegeben und erläulert von A. Berliner*, t. I-II, 1884; *Targum de Jonathan* pour les prophètes, publié par P. de Lagarde, *Prophetae chaldaice*, 1872. — *Pirke abot* publié et traduit par Ewald, 1825. — Traduction de la prière *Schemoné Esré*, dans Schürer, *op. cit.*, t. II, p. 460 sq.; dans Stapfer, *La Palestine au temps de N.-S.*, 1892, p. 376 sq.

2. Travaux. — Voir les ouvrages cités à la fin du chapitre précédent.

A Wünsche, *Die Leiden des Messias*, 1870, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrach*, 1878; Drummond, *The Jewish Messiah*, 1877; Edersheim, *Prophecy and history in rela-*

1. Voir Lagrange, *op. cit.*, p. 176-185.

tion to the Messiah, 1886, *The life and times of Jesus the Messiah*, 1901; V. H. Stanton, *The jewish and the christian Messiah*, 1886; S. Spira, *Die Eschatologie der Juden nach Talmud und Midrach*, 1889; W. Bacher, *Die Agada der Tannaïten*, 2 vol., 1890, 1903; Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, 2e éd., 1892; F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*, 2e éd., 1897; Lesêtre, *Mischna*, dans *Diction. de la Bible*, t. III, col. 1127 sq.; Mangenot, *Targums*, *ibidem*, t. IV, col. 1595 sq.; Herford, *Christianity in Talmud*, 1903; Klausner, *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, 1904; Friedländer, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, 1905; Rabinsohn, *Le messianisme dans le Talmud et les Midraschim*, 1907; W. Fraiweather, *The background of the Gospels*, 1908; P. Humbert, *Le Messie dans le Targum des prophètes*, 1911; Isr. Lévi, *Les morts et l'avènement de l'ère messianique*, dans *Revue des études juives*, 1919, p. 122 sq.; H. Strack, *Einleitung in den Talmud und Midrasch*, 5e éd., 1921; A. Posner, *Prophetisches und rabbinisches Judentum*, 1927; G. F. Moore, *Judaism in the first centuries of the christian era. The age of the Tannaim*, 2 vol., 1917; J. Carlebach, *Pessimismus und Messiashoffnung. Die Weltbewertung des Talmud*, dans *Jeschurun*, 1927, p. 105 sq.; Bonsirven, *Sur les ruines du Temple*, 1928.

SECONDE PARTIE

ÉTUDE SYNTHÉTIQUE

CHAPITRE PREMIER

Traits principaux du messianisme

Au terme de nos analyses des formes successives du messianisme, des considérations d'ordre synthétique s'imposent à qui veut porter un jugement de valeur à son sujet. La première est de dégager la physionomie générale de cette espérance messianique dont nous avons étudié séparément les manifestations.

Il est bien évident, en effet, que l'inventaire chronologique des prophéties messianiques exige comme complément un classement systématique de leur contenu. Ce groupement logique est indispensable pour faire comprendre ce qu'est le messianisme. Cependant, pour nécessaire qu'elle soit, cette classification offre de grandes difficultés. Elles sont dues à la riche variété des idées qui se rapportent à l'avenir d'Israël, et surtout au fait que ces idées ne semblent pas toujours bien s'harmoniser. On peut les comparer et les grouper d'après leur ressemblance; mais, comme il résulte de ce que nous venons de dire au sujet de leur développement, on ne peut les unir ensemble en une sorte de mosaïque. M. Touzard [1] a écrit avec beaucoup de raison : « Aucun prophète n'a de l'avenir messianique une vision totale et complète; même en juxtaposant tous les oracles de l'Ancien Testament, on n'arrive pas à un tableau d'ensemble aux contours et aux traits précis. »

1. *Dictionnaire apologétique*, t. II, col. 1615.

§ 1. *Manifestation et règne de Jahvé.*

L'idée prédominante de tout le messianisme, c'est-à-dire de l'eschatologie terrestre des Juifs, est celle d'une manifestation extraordinaire de Jahvé par laquelle il doit intervenir en faveur du peuple élu, et se révéler comme le maître absolu de tous les hommes.

Cette manifestation est souvent nommée le « jour de Jahvé ». Au moment où cette expression se rencontre pour la première fois — c'est du temps d'Amos — elle est une locution populaire, par laquelle le gros des Israélites exprimait la conception que Jahvé viendrait tout à coup les délivrer de leurs ennemis actuels et de leurs malheurs pour les rendre puissants et heureux. Tous les prophètes sans exception décrivent l'intervention de Dieu comme une théophanie grandiose, et en même temps foudroyante pour ses adversaires. Mais beaucoup d'entre eux, surtout les prophètes préexiliens, se voient obligés de compter parmi ces adversaires, non seulement les païens, mais aussi la plupart des membres de leur propre peuple. C'est pourquoi ils décrivent le jour de Jahvé surtout comme jour de ténèbres et de terreur. Ainsi Amos, VIII, 9; Is., II, 5; XIII, 6; Soph., I, 12 sq.; Mal., III, 2; Joël, I-II. La révélation de Jahvé sera accompagnée de phénomènes effrayants : tremblement du ciel et de la terre, obscurcissement des astres, Amos, VIII, 9; Is., II, 19; XIII, 10, 13; XXXIV, 4; Soph., I, 18; Agg., II, 22. Jahvé viendra tout d'abord en juge, Amos, IV, 12; Is., II, 12; Mich., VI; Ez., V, 13; VI, 12; Mal., III, 2 sq., comme un guerrier furieux et impitoyable qui est rempli de colère contre toute la terre, contre tous les peuples, Is., XXXIV, 1-3; Jer., VII, 20; qui leur donne à boire la coupe de sa colère, Jer., VII, 20, qui les foule comme des raisins sous le pressoir, Is., LXIII, 1 sq. Mais il viendra aussi en sauveur. Pour aucun prophète le châtiment n'est le dernier terme du drame mondial. Jahvé ne frappera pas pour anéantir, mais pour purifier, sauver et rendre heureux ceux qui en sont dignes. C'est pourquoi tous les prophètes parlent aussi des soins paternels que Jahvé aura en particulier pour son peuple. Surtout pendant et après

l'exil, ils trouvent des paroles touchantes et annoncent que Jahvé viendra comme un pasteur pour reconduire les Israélites dispersés, et leur donner tout ce dont ils auront besoin, Mich., II, 12-17; Ez., XXXIV, 10 sq. A la suite de cette manifestation, la majesté de Jahvé sera reconnue. Ézéchiel répète sans cesse qu'alors les païens verront qu'il est le seul vrai Dieu; les peuples lui feront leur soumission : « tout genou fléchira devant lui », Is., XLV, 24. Donc son règne effectif s'établira non seulement en Palestine, mais dans le monde entier : les empires païens seront remplacés par celui de Dieu, Dan., II, 44. L'idolâtrie cessera surtout en Israël; les païens se convertiront; ils viendront en procession à Sion où Jahvé habitera au milieu de son peuple, Is., V, 5; XXIV, 23; XXV, 6, pour y apprendre la Loi, Is., II, 2-4; Mich., IV, 1-4; Zach., XIII, 16-17. Ceux qui ne le reconnaîtront pas seront anéantis, Is., XLI, 11-16; Jer., XII, 17; Zach., XIV, 18.

§ 2. *Personne et œuvre du Messie.*

Tout en étant principalement présenté comme l'œuvre de la toute-puissance divine elle-même, l'établissement du royaume de Dieu est maintes fois aussi attribué à un personnage que Jahvé enverra comme son « oint », son Messie, et qui agira en son nom. C'est au sujet de ce représentant eschatologique de Dieu que les idées émises par les prophètes sont le plus différentes : à peine peut-on les classer autrement que d'après leur suite historique.

Le Messie est entrevu pour la première fois dans la bénédiction de Jacob. Il sera non seulement le chef d'Israël, mais des peuples en général, et son règne sera caractérisé par une abondance merveilleuse des produits du sol. Plus tard David, ps. II et CIX, le présente comme un prêtre-roi institué par Dieu à Sion, étendant son gouvernement jusqu'aux extrémités de la terre, subjuguant les peuples avec une force impérieuse, irrésistible. Tandis que le premier prophète écrivain, Amos, se contente de dire, au sujet du gouvernement d'Israël après le châtiment, que la hutte délabrée de David sera rétablie par Jahvé, IX, 11, sans mentionner la présence d'un roi exceptionnel, Osée

semble envisager pour la fin des temps l'apparition d'un prince qui aura une particulière importance : les Israélites, après leur conversion, « chercheront Jahvé leur Dieu et David leur roi », III, 5; le prophète pense donc sans doute à un chef assez éminent pour mériter le nom de David.

Aucun prophète n'a décrit le Messie futur aussi bien qu'Isaïe. En face des grands dangers dont Israël est menacé, il le présente comme un sauveur que Jahvé enverra à son peuple. Il naîtra d'une vierge et sera dès le berceau comblé de tous les dons divins. Le Messie est pour Isaïe un être tellement miraculeux qu'il lui donne entre autres noms celui de « Dieu avec nous » et « Dieu fort ». Assis sur le trône de David, il réconciliera toutes les tribus, affermira pour toujours le royaume d'Israël et y fera régner la sainteté, la justice et la félicité. Sa puissance pour maintenir la paix sera tellement grande qu'Isaïe jette une sorte de défi à tous les peuples de la terre. Ceux-ci se garderont bien d'attaquer la Terre sainte. Ils se grouperont au contraire autour du Messie comme autour d'un étendard. Dans le pays du Messie régnera la concorde la plus parfaite même entre les animaux, VII-XI. Michée a dessiné le portrait du Messie d'une manière tout à fait analogue, en relevant en particulier qu'il sortirait de Bethléem, V, 2; de même l'auteur du psaume LXXI.

Sophonie, par contre, ne mentionne pas le Messie et Jérémie ne lui attribue pas un rôle aussi prédominant qu'Isaïe. D'après le prophète d'Anathoth, c'est Jahvé lui-même qui brisera le joug étranger qui pèsera sur Israël durant l'exil, et reconduira son peuple en Chanaan. Parmi les bienfaits qu'il leur destine, compte celui d'un roi très juste sous lequel Israël vivra en sécurité et servira le Très-Haut fidèlement, XXIII, 5. Ce roi sera tellement parfait que Jérémie ne le désigne pas seulement comme un rejeton issu de la souche de David, mais, à l'exemple d'Osée, le nomme David tout court, XXX, 9. Mais, parce que Jérémie ne présente pas ce *David redivivus* comme le héros qui rétablit l'ordre en Israël, il ne le conçoit pas non plus comme un roi qui étend son royaume jusqu'aux extrémités de la terre. Ézéchiel a absolument la même conception du Messie. Il le nomme également David et relève uniquement son rôle

religieux et moral au sein de son peuple, XXXIV, 23-24; XXXVII, 24. Il est frappant que dans la grande description du temps messianique qui clôture son livre, XLI-XLVIII, Ézéchiel ne mentionne plus le Messie : il y parle seulement d'un prince auquel il assigne un rôle assez secondaire.

La seconde partie d'Isaïe donne du Messie une idée toute nouvelle. Après avoir d'abord attribué l'œuvre de la restauration uniquement à Jahvé, dans la suite le prophète la fait accomplir en outre par ce Serviteur de Jahvé, à qui revient la mission de rétablir Israël et d'apporter le salut aux païens. Il s'acquittera de sa tâche non pas d'un seul coup, comme un roi victorieux, mais d'une façon douce, lente et douloureuse. Méconnu par les membres de son propre peuple qu'il veut rendre heureux, le Serviteur de Jahvé sera tué, et ce n'est qu'après avoir expié par sa mort leurs péchés qu'il sera reconnu et exercera une grande influence même sur les rois, LIII. Ce Messie souffrant reparaît dans le psaume XXI.

Aggée et Zacharie ont ceci de particulier qu'« ils décernent à Zorobabel les titres du roi Messie » (A. van Hoonacker)[1].

Dans la seconde partie de Zacharie, le Messie est présenté d'une part comme un roi qui, après la délivrance et le retour d'Israël, fera son entrée triomphale à Jérusalem et établira son règne pacifique sur toute la terre; d'autre part, il apparaît comme un bon pasteur, qui, après avoir protégé son peuple contre tous les autres, est méprisé, persécuté et mis à mort ainsi que le Serviteur de Jahvé. Mais ce meurtre criminel ouvrira les yeux à la nation coupable, qui, au moins en partie, reviendra à Dieu par le repentir, XII-XIV.

Dans les livres de Malachie et de Joël, il n'est pas question du Messie. Chez Daniel, le fils de l'homme qui apparaît devant l'Ancien des jours, VII, 13, est en premier lieu le symbole de l'empire de Dieu, comme les quatre animaux représentent les quatre empires païens : ce n'est qu'en second lieu et indirectement qu'il figure le chef de cet empire divin, le Messie.

Parmi les livres apocryphes, c'est celui d'Hénoch qui renferme la conception la plus importante et la plus nouvelle

1. *Les douze petits prophètes,* p. 548.

du Messie. Tandis que, d'après « les visions », il naîtra après le grand jugement et n'exercera aucune activité, il est, d'après « les Paraboles », un être humain et céleste tout à la fois : « le fils de l'homme » créé avant le monde. A la fin des temps, il apparaîtra acclamé par tout l'univers, pour procéder au jugement universel des anges et des hommes, des défunts et des vivants. Le bonheur suprême des justes consistera dans la communauté intime et éternelle avec lui. Les Testaments des douze Patriarches et les Psaumes de Salomon présentent par contre le Messie tout à fait à la façon d'Isaïe, comme un roi puissant, descendant de David et établissant un royaume mondial. D'après les parties anciennes du III^e^ livre sibyllin, le Messie viendra simplement inaugurer le temps messianique pour disparaître de nouveau; d'après les parties récentes du même écrit, il tiendra le sceptre pour toute l'éternité sur la terre entière. Dans les deux dernières apocalypses, IV^e^ Esdras et Baruch, il est conçu comme un être divin et humain en même temps, qui descend du ciel pour établir le royaume d'Israël, fait succomber tous les ennemis des Juifs et n'épargne que ceux qui se soumettent à lui. Après quelques siècles, il mourra avec tous les hommes sans reparaître lors de la résurrection générale. Dans les autres apocalypses la figure du Messie ne se retrouve pas.

La théologie rabbinique place le Messie au premier plan de l'eschatologie nationale, mais ne lui accorde aucun caractère surhumain; elle n'admet pas non plus de Messie souffrant.

§ 3. *État parfait d'Israël et de l'humanité.*

L'intervention de Jahvé et du Messie aura pour résultat une phase toute nouvelle de l'histoire du monde, un état sous tous les rapports très parfait des Israélites et aussi plus ou moins des autres hommes. L'attente de cette situation idéale forme le fond de tous les textes messianiques, du premier jusqu'au dernier. Quelle expression vigoureuse elle a déjà trouvée dans les quelques rares oracles, si abrupts et si mystérieux, qui nous restent des temps primitifs de l'histoire humaine et israélite! Plus tard, les plus pessimistes même des prophètes ne l'ont jamais abandonnée. La plu-

part d'entre eux sont inépuisables dans la description de la perfection que doivent atteindre un jour les mortels sur cette terre. Avec quelle fermeté rassurante, avec quel brillant éclat, avec quelle douceur consolante ils ont tour à tour, particulièrement aux temps de grande détresse, fixé l'attention de leurs auditeurs sur cet avenir grandiose!

1. *Sainteté.* — L'état définitif des hommes sera marqué en premier lieu par une grande sainteté. Cette aspiration formait l'âme du messianisme et lui donnait sa vraie, sa plus haute valeur. C'est ainsi que déjà le protévangile, par l'annonce de la victoire sur le serpent, présente la perfection morale comme le but suprême du développement de l'humanité. König[1] relève avec raison que dans aucune autre littérature antique cet idéal n'a été conçu d'une façon aussi précise. Dans les autres textes préprophétiques, la réalisation future de la sainteté n'est pas toujours expressément soulignée, mais elle est toujours sous-entendue. Les prophètes, par contre, conformément aux exhortations de Moïse qui avait lié la réalisation du bonheur des Israélites à l'observation de la Loi, déclaraient sans cesse qu'en dehors de la sainteté la prospérité définitive n'était pas possible. Comme ils voyaient leurs contemporains, par suite de leurs péchés, non seulement indignes de la faveur de Dieu, mais au contraire dignes au plus haut degré de sa colère, ils annoncent continuellement que la transition de l'état actuel à l'état de bonheur, ne se fera qu'au moyen d'un jugement sévère, qui doit épurer Israël et les autres nations pour ne laisser survivre qu'un petit reste. Les voyants préexiliens rivalisent de sévérité. Mais, à partir du moment où le jugement avait commencé, tout en continuant à exiger la sainteté comme condition de la réalisation des antiques promesses, ils se montrent moins rigoristes et présentent la sanctification comme d'accomplissement plus facile et plus universel surtout au sein de leur propre peuple. Dans cet ensemble chacun a sa façon particulière d'indiquer que ceux qui participeront au salut seront saints. Amos, IX, 9-10, dit tout court que les pécheurs seront exterminés; Zacharie, V, 1-4, 5-11, voit que non seulement les malfaiteurs seront consumés, mais que toute

1. *Messianische Weissagungen,* p. 89.

iniquité sera enlevée de la Palestine. Osée, XI, et Jérémie, XXXI, 3, relèvent la bonté avec laquelle Jahvé pardonnera finalement l'infidélité d'Israël. Isaïe souligne l'effet abondant de ce pardon : « Si vos péchés sont comme l'écarlate, ils seront blancs comme la neige », I, 18. Ce dernier, XXXII, 15 : XLIV, 3, et plus encore Ézéchiel, XXXVI, 27 ; XXXIX, 29, et Joël, II, 28 sq., soulignent que ce sera l'Esprit de Dieu lui-même qui par sa grâce causera la transformation des hommes. Ce changement sera tel qu'on n'hésite pas à dire que les mortels auront reçu un cœur nouveau. Ez., XI, 19 ; XXXVI, 26. Comme maintenant leur mauvais cœur les pousse à commettre le mal, ainsi un jour leur cœur sanctifié les dirigera constamment vers le bien, Jer., XXXI, 33. Avec la dureté du cœur disparaîtra l'aveuglement de l'esprit qui fera place à une grande sagesse, Is., XXXII, 1-8 ; tous, du plus petit au plus grand, auront une parfaite connaissance de Jahvé, Jer., XXXI, 34.

2. *Bonheur.* — En même temps qu'ils seront saints, les bénéficiaires du royaume messianique seront vraiment heureux. Alors « la lumière (c'est-à-dire le bonheur) poindra comme l'aurore », Is., LVIII, 8. Bien des fois les prophètes entonnent des chants d'allégresse en pensant à la félicité messianique ou entendent d'avance les cris de joie de ceux qui en jouiront, Is., XII ; XXIV, 16 ; XXVI, 1-6 ; XLII, 10 sq. ; XLIV, 23 ; car la vie sur la terre et surtout en Palestine sera sous tous les rapports aussi agréable que possible.

La joie principale découlera directement de la sainteté. Car celle-ci aura comme suite l'union la plus intime avec Dieu, qui, comme au temps de l'exode, sera près de son peuple sous des formes visibles, Is., IV, 5-6 ; Ez., XXXIV, 24 sq., qui préparera dans Sion un festin à tous les peuples, Is., XXV, 6, qui aimera les siens d'un amour éternel, Jer., XXXI, 3, comme un fiancé aime sa fiancée, Is., LXII, 5, qui leur procurera une sécurité absolue, Soph., III, 15-17, et les fera exulter en lui, Is., XXIX, 19.

Unis et heureux en Dieu, les élus auront entre eux la plus grande paix. Par presque tous les prophètes elle est signalée comme le bien le plus caractéristique du royaume messianique. Tantôt ils disent que l'entente entre les peuples groupés autour d'Israël sera si cordiale, que toute guerre sera

exclue, Is., II, 2-4; tantôt ils annoncent que les ennemis de la race élue seront soumis ou exterminés, Ez., XXV-XXXII; Zach., XII, 9. Surtout une fraternité parfaite régnera de nouveau entre les tribus du Sud et du Nord.

Les membres de la théocratie définitive seront gratifiés d'une santé inaltérable. Aucune maladie ne les tourmentera plus, Is., XXXIII, 1-24; ils vivront longtemps, Zach., VIII, 4, et deviendront innombrables, Jér., XXXIII, 22. Ils jouiront de tous les produits du sol, qui seront à leur disposition avec la plus riche abondance. Conformément au caractère terrestre du royaume messianique, la description de ces biens matériels est un des thèmes favoris des prophètes. Elle se rencontre déjà dans la bénédiction de Jacob et occupe une place considérable dans les oracles d'Isaïe lui-même. Pour procurer de riches récoltes, Jahvé donnera à la terre la plus merveilleuse fertilité; la Palestine en particulier sera transformée en paradis, Is., LI, 3; Ez., XXXIV, 35. Des pluies régulières et des ruisseaux intarissables fourniront l'humidité nécessaire, Is., XXX, 23-25; Joël, III, 18; en outre, une source miraculeuse jaillira du temple pour arroser tout le pays, Ez., XLVII, 1 sq.; Zach., XIV, 8 sq.; Joël, III, 18.

Non seulement le sol qui produit les fruits, mais la terre tout entière, ainsi que le ciel qui la couvre, seront changés pour devenir un théâtre plus digne de l'humanité parfaite. Il y aura un nouveau ciel et une nouvelle terre, Is., LXV, 17; LXVI, 22. Les étoiles auront un éclat beaucoup plus grand : le soleil brillera sept fois plus que maintenant et la lune sera aussi lumineuse que le soleil actuel, Is., XXX, 26; Zach., XIV, 7. Tout l'univers sera donc embelli et aménagé en faveur des élus.

Ce bonheur durera toujours, comme les prophètes le relèvent bien des fois, par exemple, Is., LIV, 9; Jer., XXXI, 35-36; XXXIII, 20; dans Is., XXV, 8, on lit expressément que Dieu détruira la mort.

§ 4. *Privilège d'Israël et salut des païens.*

Il ressort de tout ce qui précède que le salut messianique sera tout d'abord le partage d'Israël. En effet, le peuple élu se trouve au centre de tous les oracles. Bien que les

prophètes soient souvent obligés d'accuser sévèrement leurs coreligionnaires et de leur lancer les plus terribles menaces, finalement ils trouvent toujours pour eux les paroles les plus consolantes et ils leur font des promesses si magnifiques, au sujet de leur avenir définitif, que bien des critiques ont voulu prendre leurs paroles de bienveillance pour des interpolations. Plusieurs des voyants, Amos, Osée, concentrent à tel point leur attention sur leur peuple qu'ils parlent du bonheur messianique comme s'il était exclusivement réservé aux Israélites.

A la fin des temps, c'est pour Israël que Jahvé aura une plus grande prédilection que maintenant. C'est pour lui qu'il se révélera d'une façon si brillante. C'est au milieu de ses fils qu'il habitera et qu'il répandra les dons de son esprit. C'est son pays qu'il transformera en paradis. C'est sa capitale qu'il rétablira dans un éclat sans pareil pour en faire le centre du monde. C'est de sa famille royale qu'il fera surgir le Messie auquel il donnera tous les pouvoirs. C'est Israël qu'il constituera comme la nation la plus nombreuse et la plus forte. C'est à lui qu'il donnera l'empire du monde. Dan., VII, 18-22. En somme, le règne messianique ne sera que l'épanouissement complet de la théocratie juive.

Cette position exceptionnelle d'Israël est pleinement justifiée par la faveur que Jahvé lui avait témoignée, en le préférant aux autres nations et en se l'attachant par une alliance toute spéciale. Elle se comprend d'autant mieux qu'elle n'a pas empêché les prophètes d'entrevoir aussi le salut pour les autres peuples. Sous ce rapport l'universalisme le plus large se rencontre à toutes les époques. Il se montre déjà d'une façon étonnante dans les promesses faites à Abraham : en lui et en sa postérité toutes les nations seront bénies, Gen., XII, 3; Isaïe le professe surtout dans la célèbre vision où il montre le pèlerinage des peuples à Sion, II, 2-4; il l'insinue aussi quand il annonce que les peuples se presseront autour du Messie comme autour d'un étendard, XI, 10, et que l'Assyrie et l'Égypte elles-mêmes, ces deux puissances qui avaient fait tant de mal à Israël, se convertiront, XIX, 22-24. Sophonie et Jérémie enseignent également que tous les peuples adoreront Jahvé, Soph., II, 11, que les nations viendront à Jahvé des confins de la terre, Jer.,

XVI, 19. Dans la seconde partie d'Isaïe, le prophète parle en termes exubérants du salut que le Serviteur de Jahvé procurera à tous les hommes, XLII, 1-4; XLIX, 1, du festin que Jahvé préparera à Sion pour tous les peuples, XXV, 6. Zacharie a des idées non moins universalistes; il prévoit l'empressement admirable qu'auront les membres de toutes les nations et les habitants des grandes villes, pour se rendre à Jérusalem et accepter la foi israélite, VIII, 20-23.

Mais, à côté de ces conceptions si élevées concernant le privilège d'Israël et le sort des païens à l'ère messianique, d'autres se rencontrent qui, loin de révéler le même idéalisme, se caractérisent au contraire par un nationalisme vraiment exagéré. Il y en a surtout trois sortes.

Un premier groupe est représenté par quelques textes où la prédominance d'Israël est décrite en des termes excessivement belliqueux. A côté des promesses toutes spirituelles faites à Abraham, on lit que sa descendance possédera les portes de ses ennemis, Gen., XXII, 17. David présente le Messie soumettant les nations rebelles de la manière la plus impitoyable, ps. II et CIX. Dans le livre d'Isaïe, plusieurs passages frappent par la mention du massacre des ennemis; par exemple, XI, 14-16 : quand les douze tribus se seront réconciliées, elles se jetteront d'un commun accord sur tous leurs voisins pour les subjuguer; XXXIV-XXXV : il y aura un tel carnage à Édom et dans d'autres pays que les montagnes ruisselleront de sang; XXV, 10 : « Moab sera broyé sur place comme la paille est broyée dans la mare à fumier. » Michée annonce que, quand les peuples viendront attaquer la Ville sainte, Jahvé donnera à la population une corne de fer et des sabots d'airain pour les broyer, IV, 13, et qu'Israël sera un jour aussi fort vis-à-vis des païens qu'un lion parmi les troupeaux, V, 6-8. Ézéchiel prédit que, pour garantir la paix à son peuple, Jahvé exterminera toutes les nations voisines, XXV-XXXII, XXXV; Zacharie et lui décrivent en détail la défaite sanglante que les ennemis de Jérusalem essuieront devant les murs de cette ville, Ez., XXXVIII, XXXIX ; Zach., XIII-XIV.

Un second groupe de passages attribue un rôle humiliant aux autres nations vis-à-vis des Israélites, leurs futurs maîtres. Une des bénédictions patriarcales est la suivante :

« Des peuples te serviront et des nations se prosterneront devant toi », Gen., XXVII, 29. Isaïe promet qu'après l'exil Israël aura des rois comme pourvoyeurs et des reines comme nourrices; ils se prosterneront devant lui et lécheront la poussière de ses pieds, XLIX, 23; des étrangers reconstruiront ses murs, LX, 10, paîtront ses troupeaux, seront ses laboureurs et ses vignerons, LXI, 5; Israël sucera le lait des nations et la mamelle « des royaumes », LX, 16; il mangera les richesses des peuples, LXI, 6.

En troisième lieu, quelques prophètes ne semblent prévoir aucun salut pour les païens. Ézéchiel ne promet à aucun peuple qu'il prendra part au bonheur messianique. Il répète souvent que le rétablissement merveilleux d'Israël révélera aux autres nations que Jahvé est le seul vrai Dieu; mais il n'annonce jamais la conversion d'une nation païenne. Abdias conçoit le jour de Jahvé comme le jugement de tous les païens qui seront anéantis, qui « boiront toujours la coupe de la colère divine... et seront comme s'ils n'avaient point été », 16. De même Joël prévoit pour le jour de Jahvé la réunion de tous les gentils dans la vallée de Josaphat, et leur massacre par les anges, sans mentionner qu'une partie au moins d'entre eux serait sauvée.

Cette triple série de passages prouve que le messianisme a parfois reçu l'empreinte d'un particularisme étroit et national.

§ 5. *Résurrection.*

Toutes les prophéties se rapportent à l'humanité en tant qu'elle séjourne sur la terre. Elles ne visent pas l'au-delà. Le théâtre où les élus vivront heureusement sera le globe terrestre embelli et transformé. D'ordinaire, les voyants annonçaient même la félicité uniquement à ceux des mortels qui auraient la chance de vivre au moment où l'ère messianique s'ouvrirait. C'est donc pour ceux-ci que l'âge d'or devait devenir une réalité. De ce chef, et surtout parce que pendant de longs siècles la perspective ultra-terrestre ne comprenait pour le Juif que le sombre schéol, l'espérance messianique renfermait quelque chose de dur et d'inachevé. Mais finalement les prophètes, grâce à de nouvelles révéla-

tions, ont abouti à l'en débarrasser et à l'élargir pour ainsi dire sans bornes, en y englobant les défunts par la résurrection.

Cette nouvelle croyance se rencontre à deux reprises dans les livres canoniques. Pour la première fois, dans Is., XXIV-XXVII, où Jahvé promet à ceux qui l'ont servi fidèlement pendant leur vie qu'ils ressusciteront lors de sa grande manifestation, XXVI, 19. La seconde fois dans le livre de Daniel, XII, 1 sq., où il est prédit que tous les membres du peuple élu, les bons comme les mauvais, reviendront à la vie, mais que seuls les justes seront glorifiés et que les pécheurs seront au contraire voués à la honte éternelle.

Par cette doctrine de la résurrection l'eschatologie messianique se rapprocha de l'eschatologie transcendante. Toutes deux s'amalgamèrent davantage encore dans la littérature apocryphe. D'après les Paraboles d'Hénoch, dès que l'ère messianique aura commencé, les saints du ciel descendront sur la terre pour prendre part au bonheur, XXXVIII, 1; XLV, 3, et les morts ressusciteront dans le même but, LI, 1-2; ciel et terre seront unis ainsi que les élus des temps passés et des temps messianiques. Le IV^e^ livre d'Esdras et l'apocalypse de Baruch placent la résurrection seulement à la fin de l'époque messianique, et la prennent pour l'ouverture de l'état définitif de tous les hommes qui sera fixé par le jugement universel. La plupart des rabbins ont partagé l'opinion d'Esdras et de Baruch.

§ 6. *Date de l'avènement du temps messianique.*

Comme le bonheur messianique devra se réaliser sur la terre, il est tout naturel que les Israélites aient eu le désir de voir arriver aussitôt que possible l'époque messianique. A cette légitime impatience semble correspondre la manière dont les prophètes ont promis la venue du royaume de Dieu. Dans aucun oracle, il n'est expressément attendu pour une date éloignée. Au contraire, la plupart des prophètes écrivains, par leur façon de parler, rapprochent le temps messianique de leur époque.

Déjà Amos et Osée annonçaient comme imminente la punition définitive d'Israël par Jahvé, donc l'ouverture du

drame eschatologique; néanmoins ils ne liaient pas de façon directe la restauration au châtiment.

Isaïe, en promettant pendant la guerre syro-éphraïmite la naissance d'Emmanuel, le mêlait de la manière la plus intime aux événements de son temps : il le présentait donc comme sauveur des dangers dont Jérusalem était menacé de la part des royaumes de Samarie, de Damas et de Ninive. En disant : « Avant que l'enfant sache rejeter le mal et choisir le bien, le pays dont tu redoutes les deux rois sera dévasté », VII, 16, n'a-t-il pas indiqué une date de la vie de Messie comme terme du désastre? C'est pourquoi M. van Hoonacker [1] a pu écrire : « Le salut messianique, à raison de la garantie qu'il offre du triomphe final de la nation, se confond, dans l'attente d'Israël et dans les oracles qui s'en font l'écho, avec la victoire sur les ennemis du présent, avec la fin des épreuves sous lesquelles le peuple gémit actuellement. Le phénomène se constate en particulier pour Emmanuel lui-même, qui est salué par Isaïe comme le sauveur qui repoussera le flot de l'invasion assyrienne. » Cette conception de M. van Hoonacker a été acceptée par le P. Lagrange [2], qui, non content d'y voir « la solution définitive » de la difficulté que présente Is., VII, 14 sq., ajoute : « Le cas d'Emmanuel n'est pas isolé... Ce sont tous les prophètes qui ont envisagé le salut comme prochain. » M. Tobac [3] et le P. Calès [4] ont également donné leur pleine adhésion à cette opinion. « L'apparente proximité de l'avènement d'Emmanuel, écrit ce dernier, n'est qu'un exemple plus frappant et plus corsé, si l'on veut, d'un phénomène ordinaire dans les prophéties messianiques, le défaut de perspective. Le Messie apparaît toujours plus ou moins sur le prochain horizon... De quelle efficace eût bien pu être, en effet, son annonce s'il eût été prédit explicitement que la réalisation aurait lieu après plus d'un demi-millénaire? »

De même à la fin de sa carrière, lors de l'invasion de

1. *La prophétie relative à la naissance d'Immanu-El*, dans *Revue biblique*, 1909, p. 223.

2. *Revue biblique*, 1905, p. 280.

3. *Dictionnaire de théologie catholique*, art. ISAÏE, t. VIII, col. 4.

4. *Les trois discours prophétiques sur Emmanuel*, dans *Recherches de science religieuse*, 1922, p. 174.

Sennachérib, Isaïe rapprochait encore la réalisation du bonheur messianique de la défaite de ce roi assyrien. Dès que le cycle des fêtes d'une année se sera encore une fois reproduit, donc dans un an, Jérusalem sera assiégée, XXIX, 1; mais tout à coup Jahvé la délivrera; « sous peu », XXIX, 17, la situation sera changée du tout au tout, et la sainteté ainsi que le bonheur lui seront accordés dans la plus haute mesure et pour toujours, XXIX, 16-24. L'attente de la félicité messianique qui va venir incessamment forme le fond de tous les oracles isaïens de cette époque.

Sophonie, I, 7, Abdias, 15, Joël, I, 15; II, 1, emploient tous exactement la même formule : « Le jour de Jahvé est proche. » Au sujet de Sophonie, M. van Hoonacker [1] s'exprime ainsi : « Comme le jour de Jahvé, c'est-à-dire le jour du bouleversement des nations et du châtiment des coupables en Israël, est imminent, et que ce même jour doit avoir comme conséquence immédiate, qu'il a même pour but la constitution du *reste* d'Israël dans la possession des gloires et des bienfaits messianiques, il s'ensuit que, d'après les vues dont s'inspire notre livre, l'avènement du règne messianique est considéré comme prochain. Il coïncide avec l'issue de la catastrophe que présage la situation politique troublée de l'Asie. Cette manière d'envisager les conditions dans lesquelles se réalisera le salut final n'est du reste nullement propre au livre de Sophonie; voir par exemple, Michée, V, 5^b (6^b). »

Par rapport à Jérémie, le P. Condamin fait la même constatation : « Jérémie comme plusieurs autres prophètes paraît attendre l'ère messianique aussitôt après le retour de l'exil [2]. » Cela est aussi vrai pour Ézéchiel. Ces deux prophètes ont toujours présenté la fin de l'exil comme le début du temps messianique. C'est encore davantage le cas pour Isaïe XL-LV. : « Chez le prophète de l'exil, c'est le rétablissement des tribus après la captivité qui est le signal de la restauration universelle, Is. XLIX, 5 sq. » (A. van Hoonacker) [3].

Aux Juifs rapatriés Aggée et Zacharie font savoir que la

1. *Les douze petits prophètes*, p. 502.
2. *Le livre de Jérémie*, p. 217.
3. *Revue biblique*, 1904, p. 223.

reconstruction du temple une fois achevée, il n'y aura plus d'empêchement pour la réalisation du salut définitif; surtout les promesses faites à Zorobabel montrent qu'ils rattachaient l'ère messianique à leur temps.

Dans le livre de Daniel, l'établissement de l'empire de de Dieu est censé devoir se faire aussitôt après la disparition du quatrième empire païen dont le dernier roi est Antiochus Épiphane. « Le prophète qui a écrit notre livre, dit le P. Bayer[1], voit l'avènement du salut messianique coïncider avec la fin de l'oppression de la religion au temps des Macchabées. »

Les livres apocryphes eux aussi décrivent toujours l'ère messianique comme imminente; de même d'ordinaire les écrits rabbiniques.

Il ne peut donc y avoir de doute que les prophètes semblent présenter leurs promesses comme destinées à se réaliser bientôt. Leurs oracles se caractérisent par un manque général de perspective. Ce fait est aujourd'hui, comme on vient de le voir, reconnu par les meilleurs exégètes catholiques pour une des lois du genre prophétique. Au milieu du siècle dernier, P. Schegg[2] l'avait déjà très bien formulée en ces termes : « Les prophètes se représentent toujours la période messianique comme proche; ils tiennent chaque catastrophe pour la dernière. L'Assyrie tombe et, pour le prophète, l'époque messianique suit aussitôt; Babylone tombe et les mêmes attentes se placent au premier plan; et ainsi de suite jusqu'aux jours de l'accomplissement. » Au Moyen Age même, ainsi que le P. Lagrange[3] le relève dans la biographie de sainte Catherine de Sienne, composée par le B. Raymond de Capoue, on reconnaissait sans le moindre scrupule que les prophètes de l'Ancien et du Nouveau Testament annoncent comme très prochains des événements dont ils étaient séparés par des centaines d'années. Ce manque de perspective ainsi que le nationalisme exclusif font partie des contingences, dans lesquelles se présente le messianisme en Israël[4].

1. *Op. cit.*, p. 79.
2. *Die kleinen Propheten*, 1854, p. 168.
3. *Revue biblique*, 1905, p. 289.
4. Voir plus bas, p, 291 sq.

CHAPITRE II

Origine et développement du Messianisme

§ 1. *Origine.*

Après avoir synthétisé les traits essentiels du messianisme, l'historien peut et doit se demander d'où est venu et comment s'est développé un mouvement qui a tenu tant de place dans la foi et la vie religieuse du peuple juif.

Pour ce qui regarde la question d'origine, il résulte de la manière dont nous avons fixé la date des prophéties qu'il faut considérer l'apparition des idées messianiques comme très ancienne. D'autre part, comme souvent les prédictions sont présentées en termes exprès comme venant de Dieu, et que les prophètes ont la conviction la plus sincère d'être les porte-parole du Seigneur, ce témoignage permet de conclure au caractère surnaturel de cette origine. C'est pourquoi la tradition chrétienne a toujours cherché la vraie source du messianisme dans la révélation. Il y a dans l'étude qui précède suffisamment de matériaux à l'appui de cette conclusion, pour qu'il pût sembler inutile de s'y arrêter autrement que pour la faire valoir.

Mais, de nos jours, on a entrepris de prouver juste le contraire, savoir que le messianisme serait de date bien plus récente que les livres bibliques ne tendent à le faire croire, et s'expliquerait d'une façon purement naturelle. La conception d'après laquelle l'espérance messianique se trouve en Israël dès le commencement de son histoire et qui la fait venir, en dernière analyse, de la révélation, se rencontre encore chez quelques protestants, à la fin du XIX^e^ siècle, chez C. v. Orelli [1], E. Riehm [2], Ch. A. Briggs [3], F. Delitzsch [4],

1. *Die altt. Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches*, 1882.
2. *Die messianische Weissagung*, 2^e^ éd., 1885.
3. *Messianic Prophecy*, 1886 sq.
4. *Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge*, 1890.

au XX^e siècle chez E. König[1]; mais la grande majorité des critiques essaient de donner du messianisme une interprétation plus ou moins rationaliste. Ces derniers ont, depuis cinquante ans, élaboré différents systèmes.

1. En premier lieu, il faut nommer celui de Wellhausen et de ses partisans. Pendant qu'Orelli, Riehm et Delitzsch replaçaient, plus qu'on ne l'avait fait auparavant, les anciens oracles dans leur milieu historique, Wellhausen et son école s'efforçaient de prouver que ce milieu historique, tel qu'on le suppose d'après les livres narratifs, n'est pas réel. Comme, d'après eux, Israël s'est développé à partir de notions très rudimentaires, les idées si élevées des premiers oracles messianiques sont absolument inconcevables pour les temps des patriarches, de Moïse ou de David. Ils en concluaient que tous les textes prophétiques qui les contiennent seraient inauthentiques, et appartiendraient à des époques beaucoup plus tardives. Si les évolutionnistes s'étaient arrêtés à cette conclusion, on pourrait comprendre leur position comme conséquence de leur système. Mais ils sont allés beaucoup plus loin et n'ont pas non plus ménagé les oracles des prophètes écrivains.

Bien qu'ils aient mis en honneur les prophètes au détriment de Moïse, et qu'il les aient glorifiés comme les pères du monothéisme moral, ils les ont d'autant plus dépréciés au point de vue messianique. Comme ils rejettent le caractère prophétique de leurs prédictions, ils ont voulu les expliquer « d'une façon psychologique ». A cette fin ils ont tout d'abord prétendu que les prophéties messianiques n'ont été primitivement que des pronostics politiques, fondés sur la situation de l'État juif et des États voisins. Ce qui dépasse le cadre politique ou social aurait été ajouté après coup. De même toutes les prédictions de salut des prophètes préexiliens seraient également adventices : ces voyants, qui reprochaient sans cesse aux Israélites leur idolâtrie, n'auraient pas pu leur prédire le salut, mais seulement le malheur. Les rêves de bonheur qui se lisent maintenant dans leurs livres ne sont dus qu'à la débâcle nationale de 586. En troisième lieu, ils écartent des prophéties préexiliennes toute

1. *Die messianischen Weissagungen des Alten Testamentes*, 3^e éd., 1925.

allusion précise à un Messie personnel. La conception de ce roi idéal n'aurait pu surgir qu'au moment où la royauté n'existait plus en Israël, donc pendant ou après l'exil. Cette interprétation soi-disant psychologique des oracles préexiliens a eu comme conséquence la critique la plus radicale des livres prophétiques, et a donné naissance à l'hypothèse d'après laquelle beaucoup d'idées messianiques seraient dues à une infiltration du parsisme avec lequel les Juifs prirent contact pendant l'exil. Ce système, que Wellhausen n'avait fait qu'esquisser, a été développé entre autres par Hackmann [1], P. Volz [2], W. Nowack [3], K. Marti [4]. Récemment encore il a trouvé un vaillant champion en la personne d'A. von Gall [5]. Celui-ci se voit cependant obligé de reconnaître que la théorie pour laquelle il prend fait et cause, est aujourd'hui assez généralement délaissée.

2. Vers la fin du XIX^e^ siècle, en effet, une forte réaction s'est prononcée contre elle. Elle est due surtout aux résultats des fouilles faites en Orient, qui prouvaient que bien des idées et institutions de l'Ancien Testament, pour l'origine desquelles Wellhausen avait postulé une date tout à fait récente, sont conformes à celles du plus vieil Orient. Par exagération on est allé jusqu'à prétendre qu'elles ne leur sont pas seulement conformes, mais aussi plus ou moins identiques. Cette manière de voir fut aussi appliquée au messianisme, dont on croyait découvrir les sources en Égypte et en Babylonie. Nous examinerons, en son temps, ce qu'il faut penser du prétendu messianisme égyptien et babylonien. Il est cependant indispensable de mentionner ici la manière dont quelques exégètes ont exploité la mythologie babylonienne, pour arriver à une explication de l'eschatologie biblique absolument opposée à celle de l'école évolutionniste. Les auteurs de ce nouveau système sont

1. *Die Zukunftserwartung des Jesaja*, 1893.
2. *Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias*, 1897.
3. *Die Zukunftshoffnungen Israels in der assyrischen Zeit*, dans *Festschrift für Holtzmann*, 1902.
4. *Die Ereignisse der letzten Zeit nach dem Alten Testament*, 1893.
5. Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, *eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie*, 1926.

H. Gunkel [1] et H. Gressmann [2]. D'après eux, l'eschatologie des Israélites date d'une époque bien antérieure à celle des prophètes. Elle aurait été importée de la Babylonie dès le deuxième millénaire avant Jésus-Christ. Sur les bords de l'Euphrate, dès les temps les plus reculés, on aurait cru que l'histoire de l'univers se déroule dans un espace de temps exactement déterminé. Au moment où ce cycle prendrait fin, il y aurait des événements tout à fait semblables à ceux que décrivent les mythes relatifs au temps primordial : le monde retomberait dans un état chaotique ; mais de nouveau aussi un dieu remettrait l'ordre dans l'univers et créerait sur la terre un paradis pour les hommes. Les Israélites auraient d'abord accepté ces idées mythologiques telles quelles. Plus tard ils les auraient transformées et appliquées au destin de leur nation, dans ce sens que la catastrophe mondiale ne serait fatale qu'aux païens et que, par contre, elle procurerait aux Israélites le bonheur définitif. Cette forme populaire de l'eschatologie aurait été finalement épurée par les prophètes au point de vue moral.

Cette théorie est une pure chimère : car, d'abord, les prémisses en sont absolument fausses : il n'y a pas d'eschatologie babylonienne (voir plus loin) et en suite l'eschatologie biblique n'est pas en premier lieu, comme le supposent Gunkel et Gressmann, l'attente d'un cataclysme cosmique, mais l'espérance en une intervention extraordinaire du Dieu tout-puissant. Aussi ce système, malgré la manière vraiment spécieuse dont ses auteurs l'ont présenté, n'a-t-il pas trouvé beaucoup d'adhérents ; parmi eux il faut surtout nommer W. Stärk [3]. Cependant ceux qui l'ont élaboré ont le grand mérite d'avoir porté des coups décisifs à celui de Wellhausen.

3. Ces deux systèmes étant aussi discrédités l'un que l'autre, on cherche depuis quelques années à leur en substituer un troisième, d'après lequel l'origine de l'eschatologie de l'Ancien Testament ne devrait plus être cherchée ni dans

1. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testamentes*, 1903.
2. *Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905.
3. *Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten*, 1908.

les mythes babyloniens, ni dans les pronostics et désirs de la politique nationale des Israélites, mais dans la liturgie du culte de Jahvé. L'auteur de cette théorie est S. Mowinckel [1].

Partant du principe établi par Grönbech que le culte formait le centre de toutes les religions antiques et qu'on croyait Dieu présent dans le lieu du culte pour y accorder le salut à ses fidèles, il prétend que les Israélites avaient, au moins dès le temps royal, une fête particulière pour célébrer Jahvé comme leur roi tout-puissant : la fête de l'intronisation. Cette fête était identique au jour du nouvel an et coïncidait avec celle des Tabernacles. En dernière analyse elle était une copie de la fête babylonienne du nouvel an. De même qu'en ce jour les Babyloniens glorifiaient Mardouk comme le protecteur de qui dépend le destin du monde, ainsi les Israélites, en appliquant les anciens mythes de Mardouk à Jahvé, l'exaltaient comme leur sauveur. A cet effet ils l'intronisaient, année par année, par des cérémonies somptueuses, par une procession solennelle, par un vrai drame liturgique, comme le maître du monde et d'Israël, qui abat tous ses ennemis et procure puissance et bonheur à ses fidèles. Au temps glorieux de David et de Salomon, cette fête de l'intronisation correspondait tout à fait à la situation brillante de l'État israélite : elle était la reconnaissance officielle de la royauté réelle et sensible de Jahvé. Après le schisme, la réalité contrasta bientôt et grandement avec le sens de cette fête. Précisément parce qu'elle faisait éclater ce contraste, la fête de l'intronisation produisit la croyance eschatologique : les Israélites dont la foi fut de tout temps invincible se disaient que Jahvé, qui ne se montrait plus comme autrefois maître absolu de l'univers et protecteur infaillible de son peuple, se manifesterait dans l'avenir comme tel : ce serait le jour de Jahvé qui inaugurerait son empire absolu et le bonheur définitif d'Israël.

Telle est la manière dont Mowinckel dans sa très vaste étude essaie d'expliquer l'origine du messianisme. Il a été suivi par Hölscher. Plein d'admiration — il nomme le livre

1. *Psalmenstudien*, II, *Das Thronbesteigungsfest Jahväs und der Ursprung der Eschatologie*, 1922.

de Mowinckel la publication la plus géniale qui ait été faite durant ces dernières années dans le domaine de l'Ancien Testament — celui-ci [1] reproduit le système et l'approuve complètement, à l'exception de l'époque où la célébration de la fête de l'intronisation aurait ouvert la perspective de l'avenir. Mowinckel est pour le temps d'Amos, Hölscher pour l'exil : « l'exil seul a préparé le culte de l'espérance. » Hans Schmidt également, dans une longue récension de l'ouvrage de Mowinckel [2], en acceptait à peu près toutes les idées; depuis il les a développées dans une étude spéciale [3].

A n'en pas douter, cette nouvelle explication a sur les deux autres l'avantage de replacer l'attente du royaume futur de Jahvé au centre de l'eschatologie juive, et il faut rendre hommage à la manière ample et suggestive dont elle est exposée. Mais l'hypothèse elle-même nous paraît dénuée de tout fondement. Car, d'abord, aucun texte n'atteste l'existence d'une fête d'intronisation en Israël : elle n'est mentionnée ni dans les parties législatives ni dans les livres historiques de l'Ancien Testament, et les prétendus psaumes d'intronisation (voir p. 99), pour quelques versets qui s'y rapportent à des cérémonies cultuelles, ne peuvent pas davantage être allégués comme preuves de la célébration d'un tel jour. Le sens des passages bibliques dont on veut déduire l'existence de cette fête est tellement vague, que personne ne l'y aurait soupçonné si l'on n'avait su qu'une fête de ce genre était célébrée à Babylone [4]. Or la célébration d'une fête religieuse sur les bords de l'Euphrate ne saurait être un indice certain qu'il en ait existé une semblable en Palestine.

Si donc, au point de vue historique et exégétique, le système de Mowinckel est déjà bien invraisemblable, il ne l'est pas moins au point de vue psychologique : même si une fête d'intronisation avait existé, elle n'aurait jamais pu

1. *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie*, 1925.
2. *Theologische Literaturzeitung*, 1924, p. 77-81.
3. *Die Tronfahrt Jahves am Feste der Jahreswende im alten Israel*, 1927.
4. Sur cette fête, voir H. Zimmern, *Das babylonische Neujahrsfest*, 1926.

provoquer l'espérance messianique. Une fête peut bien ranimer les croyances déjà existantes, mais jamais elle ne les crée; elle rend les idées religieuses plus intenses, mais elle ne les transforme pas. Aussi l'exposé, si vaste et si ingénieux qu'il soit, par lequel Mowinckel, dans le dernier chapitre de son livre : *Vom Erlebnis zur Hoffnung* (*de l'expérience à l'espérance*) [1], essaie de rendre plausible la façon dont l'expérience religieuse de la fête d'intronisation aurait amené les Juifs à attendre pour l'avenir une grande manifestation de Jahvé, n'est-il pas capable de rendre sa thèse psychologiquement probable. D'autant qu'il est lui-même loin de faire entrer uniquement cette fête en ligne de compte. Il dit très bien que par leur passé glorieux, l'exode, la législation au Sinaï, les victoires des Juges, de David et de Salomon, les Israélites étaient amenés à nourrir de grandes attentes, et que les déceptions qui suivirent le règne de Salomon dirigeaient leurs espérances vers l'avenir. Et l'on conçoit que ces divers faits aient favorisé la naissance de l'eschatologie. Mais on ne comprend absolument pas que l'expérience cultuelle de la fête de l'intronisation ait pu la faire naître, car l'influence plus ou moins magique et hypnotique que cette fête aurait exercée dans ce sens, nous semble tout à fait imaginaire.

Cette explication est beaucoup trop artificielle pour être exacte. Aussi, dès qu'on admet, avec Mowinckel, que le contenu principal de l'eschatologie juive est la réalisation complète du royaume de Dieu sur la terre, dès qu'on est convaincu avec lui que l'espérance en la venue de Jahvé doit avoir son origine au sein d'Israël même, on rencontre dans l'histoire du peuple de Dieu, même en faisant abstraction de la révélation directe des idées messianiques, des faits autrement aptes que la « fête de l'intronisation » à figurer comme sources de l'eschatologie.

4. Sous ce rapport on pense spontanément à la manifestation de Jahvé au Sinaï. En effet, dix ans avant Mowinckel, peu satisfait lui aussi du système évolutionniste et mythique, un autre exégète, Sellin, a eu recours à cet événe-

1. *Op. cit.*, p. 315-324.

ment primordial de l'histoire juive pour expliquer la genèse du messianisme[1].

Il relève tout d'abord, contre Gunkel et Gressmann, que l'eschatologie ne consiste pas uniquement dans la perspective d'un cataclysme et d'un renouvellement de l'univers, qui serait dû à des forces physiques sans que des causes morales y soient en jeu, mais dans l'attente de Jahvé qui viendra établir définitivement son empire et apporter à son peuple le salut, au monde incrédule le malheur. Il va ensuite à la recherche des plus anciennes traces de cette attente. La haute antiquité de celle-ci ressort déjà pour lui de la manière dont les prophètes écrivains présentent les idées eschatologiques : ils n'expliquent jamais les termes qui les renferment, par exemple « jour de Jahvé », « reste sauvé ». Sellin en conclut que, dès le temps d'Amos, ils étaient bien connus et « fortement enracinés »[2]. Au delà des prophètes écrivains, il découvre diverses descriptions des suites funestes du jour de Jahvé : savoir le cantique de Moïse, Deut., XXXII, qu'il plaçait alors (1912) entre Amos et Élisée, les paroles d'Élie, III Reg., XVII-XIX, le cantique de Débora, Jud., V, l'autre cantique de Moïse, Exode, XV, qu'il date, comme celui de Débora, du temps des Juges. Comme témoignages préprophétiques de l'espérance qu'à son avènement Jahvé doit aussi réaliser le salut, il allègue entre autres les bénédictions mises dans la bouche des patriarches, Gen., XII, 3; XXVII, 28, la bénédiction attribuée à Moïse, Deut., XXXIII, 13 sq., 28 sq., et, comme plus anciens et plus importants, les oracles de Balaam, qui appartiendraient au moins à l'époque de David. De tous ces textes Sellin tire la conclusion que, longtemps avant le temps prophétique et royal, Israël attendait pour l'avenir une manifestation extraordinaire de Jahvé, qui devrait avoir des effets salutaires pour les uns et néfastes pour les autres.

A la question de savoir d'où cette espérance est venue aux Israélites, Sellin répond finalement que « l'origine de toute l'eschatologie de l'Ancien Testament est due à l'acte

1. *Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung*, 1909, *Der alttestamentliche Prophetismus*, 1912, IIe partie : *Alter, Wesen, Ursprung der alttestamentlichen Eschatologie.*

2. *Prophetismus*, p. 115.

révélateur du Sinaï, par lequel fut déposé dans le cœur du peuple le germe de l'espoir en une future apparition analogue de Jahvé, qui aura pour but la réalisation de l'empire illimité du Très-Haut dans le monde [1]. » Les idées eschatologiques elles-mêmes n'auraient pas été révélées au Sinaï; mais la manifestation grandiose de Jahvé aurait fait une telle impression sur les Israélites, qu'ils se dirent plus tard que ce Dieu puissant interviendrait sûrement une seconde fois, pour leur accorder ce qui manquait encore à leur bonheur et s'imposer d'une façon plus efficace à tous les peuples. Avant la législation de Moïse ils auraient partagé les croyances de l'eschatologie mythique des autres nations de l'ancien Orient, dont Gunkel et Gressmann auraient rendu probable l'existence. Mais, par suite de l'événement du Sinaï, ils les auraient abandonnées pour en garder tout juste quelques éléments à titre d'ornements secondaires de leur nouvelle eschatologie.

En même temps que l'origine des idées messianiques en général, Sellin explique encore de cette façon l'attente d'un Messie personnel. Celle-ci remonte également, d'après lui, à une époque de beaucoup antérieure aux prophètes et aux rois, comme il résulte, par exemple, de Ps., II, de Gen., XLIX, 10, et surtout des oracles de Balaam. Dès les temps anciens, le Messie fut attendu comme un personnage parallèle à Jahvé et qui serait, lui aussi, le chef de tous les peuples. La première impulsion à cette attente aurait été, ici encore, donnée par la révélation du Sinaï, en ce sens qu'on se disait que Jahvé, étant de sa nature inaccessible, enverrait, au moment de sa seconde grande manifestation, un représentant en la personne d'un remarquable héros. Cependant Sellin ajoute que faire dériver psychologiquement l'espérance en un Messie de l'eschatologie générale, ce n'est pas l'expliquer entièrement. Il faudrait supposer en outre qu'elle est issue d'une tradition plus ancienne que la révélation du Sinaï. C'est à tort que Gunkel et Gressmann auraient cru trouver cette tradition dans la croyance orientale en un roi sauveur; car une telle croyance n'a pas existé en dehors d'Israël. Le prototype du Messie aurait été

1. *Prophetismus*, p. 148.

« l'homme primordial », c'est-à-dire un homme dont les Israélites auraient cru qu'il a existé avant tous les autres auprès de Dieu. Sellin déduit l'existence de cette idée de Dan., VII, 13 sq.; Is., XLIX, 1 sq.; LI, 17; Job, XV, 7; Mich., v. 1b; Is., IX, 5; Num., XXIV, 17, et la retrouve dans la mythologie du parsisme, pour en conclure qu'elle n'a pas été le privilège des tribus prémosaïques d'Israël. L'eschatologie juive aurait transformé cette figure mythique du commencement des temps en un Sauveur venant à la fin des temps.

Tel est le système élaboré par Sellin pour expliquer l'origine du messianisme. Il faut admirer la fermeté avec laquelle, à l'encontre de la critique moderne, il reconnaît l'événement du Sinaï comme une vraie révélation divine, et lui attribue un rôle aussi important dans l'histoire d'Israël. Il faut également avouer que la manière dont il fait de cette révélation la source du messianisme est intéressante et qu'elle contient beaucoup de vrai. L'alliance que le maître absolu du monde avait conclue avec Israël, dans le dessein de répandre son nom sur toute la terre, devait apparaître aux âmes réfléchies comme la préparation d'une alliance future, conclue avec tous les peuples, et la manifestation si éclatante de la toute-puissance de Jahvé devait donner la garantie qu'il saurait imposer sa volonté à ceux qui ne la reconnaissaient pas encore. On peut donc dire que, dès la première heure, la religion mosaïque renfermait dans son sein un germe messianique qui tendait à son plein épanouissement.

Mais ceci ne permet pas de faire dériver tout le messianisme de la révélation sinaïtique. Aussi bien la façon dont Sellin a essayé d'y parvenir est-elle très arbitraire. Elle renferme surtout une grave inconséquence. Si, en effet, on regarde les sources bibliques comme dignes de foi, lorsqu'elles racontent la manifestation de Jahvé au Sinaï, il faut aussi leur prêter confiance quand elles attestent des révélations antérieures. Si, par contre, on tient l'histoire prémosaïque d'Israël pour une légende et les idées religieuses de cette époque pour des emprunts mythiques, il faudrait en faire autant pour la période mosaïque. Mais admettons que Moïse ait été le premier médiateur entre Dieu et l'humanité. Du moment qu'on reconnaît ce rôle au fondateur de

la religion juive, quoi de plus naturel que de lui attribuer au moins le contenu essentiel des discours par lesquels il exhorte les Israélites à observer la Loi, en leur annonçant, suivant leur conduite, bénédiction ou malédiction, une période de bonheur ou de malheur. Mais combien inutile devient alors cette profusion de recherches scientifiques par lesquelles Sellin s'applique à prouver qu'il y avait en Israël, dès les temps les plus anciens, une attente de bonheur et de malheur extraordinaire! D'autant plus que l'eschatologie populaire qu'il établit est, comme nous l'avons vu, une construction chimérique.

Complètement incompréhensible est l'effort qu'il fait pour trouver dans l'antique mythologie orientale et dans les croyances israélites, une tradition présinaïtique relative au Messie. Tout autant le résultat auquel il aboutit, savoir l'idée d'un homme paradisiaque existant dès le commencement auprès de Dieu; car ni les littératures païennes ni les livres bibliques ne la contiennent. Comment peut-on par exemple la déduire de cette question ironique que Job adresse à Éliphaz, xv, 7, : « Es-tu né le premier homme, as-tu été enfanté avant les collines? » Même si cette conception légendaire avait existé, elle serait vraiment bien peu apte à servir de point de départ à la formation de l'espérance en la venue du Messie.

Malgré les côtés faibles de son système, Sellin a fait école. Son opinion est adoptée par W. Eichrodt[1], W. Caspari[2], L. H. K. Blecker[3], et même, parmi les catholiques, par L. Dürr[4]. Celui-ci l'a transformée de la façon suivante. L'événement du Sinaï ne suffirait pas pour expliquer l'origine de l'eschatologie judaïque. Comme toutes les particularités saillantes de la nation et de la religion juives, celle-ci plongerait ses racines dans la foi en Jahvé : le jahvisme serait la source du messianisme. L'idée de Jahvé,

1. *Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel*, dans *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, xxv, 3, 1920.

2. *Die Anfänge der alttestamentlichen Weissagung*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1920, p. 455-481.

3. *Over inhoud en oorsprong van Israels heilsverwachting*, 1921.

4. *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, 1925, p. 38-73.

du Dieu fort et vivant, seul maître absolu de l'univers, suggérait nécessairement cette autre que lui, le Très Haut, non seulement peut gouverner tous les peuples, mais qu'il le voudra certainement un jour. Le nom de Jahvé avait donc dès le commencement « un sens fortement eschatologique », comme s'exprime Dürr à l'exemple de Blecker. En outre, Israël, comme peuple élu de ce Dieu, devait nécessairement s'attendre à un avenir privilégié. Depuis le Sinaï, Jahvé était comme le mot magique qui unissait les Israélites et les entraînait à la lutte pour leur délivrance. Le vieux chant de Débora montre déjà l'enthousiasme que la présence de Jahvé au milieu de son peuple causait chez ses adorateurs. Lorsque, après les guerres victorieuses et le règne glorieux de David et de Salomon, Israël eut cessé d'être cet État puissant et heureux auquel on s'attendait par suite de la protection de Jahvé, les regards se dirigèrent vers l'avenir — ici Dürr dépend de Mowinckel — et on se dit que plus tard Jahvé établirait entièrement son royaume. Dans cette perspective se développa tout cet ensemble de conceptions eschatologiques populaires contre lesquelles les prophètes réagirent constamment.

L'espérance générale que Jahvé devait venir pour gouverner effectivement les peuples, renfermait dès le commencement l'idée d'un médiateur, qui serait son représentant. En effet, cette dernière se rencontre déjà dans les textes les plus anciens, savoir les oracles de Balaam et la bénédiction que Juda reçut de Jacob, textes qui datent du temps des Juges. L'espérance en un héros glorieux s'enracinait de plus en plus dans le cœur du peuple. Elle fut particulièrement nourrie par l'impression que causait en Israël le règne si brillant de David. Par suite surtout des antiques promesses faites à la dynastie de ce roi, on rattacha l'espérance messianique à la maison royale de Jérusalem, et on se représenta le roi eschatologique comme un second David. Pour le développement ultérieur de l'idée du Messie, Dürr renvoie à Sellin et se contente de relever le protévangile sans cependant en préciser le rôle.

Somme toute, Dürr reproduit sans changement essentiel le système de Sellin. Chez lui l'inconséquence est même plus grande encore. S'il est vrai que le jahvisme, c'est-à-dire

l'idée d'un seul Dieu, est due à la révélation, il s'ensuit que le messianisme, c'est-à-dire l'idée d'un sauveur et d'un salut futur, est également de même provenance; car le Pentateuque témoigne de l'origine surnaturelle de l'un autant que de l'autre. Toutes ces tentatives de faire dériver le messianisme uniquement du rôle que Jahvé a joué au milieu de son peuple n'ont pas de consistance. Ce n'est pas seulement d'une manière indirecte, mais directe que Jahvé doit être admis comme l'auteur du mouvement messianique. L'explication chrétienne traditionnelle est ici amplement justifiée par l'examen objectif des faits, et par l'insuffisance des hypothèses qui s'efforcent en vain de les interpréter autrement.

§ 2. *Développement.*

De la discussion qui précède sur la naissance du messianisme il résulte que cette question est étroitement liée à celle de son développement. En effet, la méthode d'après laquelle beaucoup d'auteurs tiennent à lui attribuer une formation purement naturelle et plus ou moins tardive, les amène à en imaginer une évolution qui est non moins contraire à la réalité que leurs théories sur son origine. Le véritable développement de l'espérance juive se dégage de la suite historique des oracles, telle que l'établit une saine critique des textes.

On y constate une première étape antérieure aux prophètes écrivains. Elle s'ouvre par le protévangile qui promet à l'humanité déchue la victoire future sur le péché et la puissance tentatrice. Noé prévoit ensuite que Dieu entrera avec les Sémites en relation particulière. Ce privilège religieux de la race sémitique se réalise par la vocation d'Abraham et devient, conformément à la bénédiction reçue par ce patriarche, le gage d'une prospérité et d'une puissance exceptionnelle, qui doit faire un jour prévaloir les Israélites sur tous les autres peuples. Jacob prédit l'apparition d'un chef éminent qui étendra son sceptre, non seulement comme Juda sur les douze tribus, mais sur toutes les nations, et dont l'avènement marquera le commencement d'une fertilité merveilleuse du sol. Moïse n'entrevoit

pas un temps nouveau et essentiellement meilleur destiné à remplacer celui qui va s'ouvrir par la conquête de Chanaan : il présente l'entrée dans la Terre promise comme l'inauguration de l'état définitif des Israélites, état heureux et prospère à condition que soit observé la Loi. Il ne fait donc pas entrevoir la perspective du vrai temps messianique. David par contre, auquel Jahvé assure la durée éternelle de sa dynastie, décrit dans les psaumes II et CIX l'intronisation à Sion d'un prince qui, par l'aide de Jahvé, doit gouverner tout l'univers.

A l'exception des paroles de Moïse, qui n'appartiennent pas au cadre proprement messianique, tous ces oracles relatifs à l'avenir d'Israël contiennent uniquement des promesses.

Par suite, oubliant les menaces proférées par Moïse en cas d'infidélité, le peuple élu nourrissait les plus grandes espérances et s'attendait, surtout lorsque après le schisme sa situation n'était plus très brillante, à une intervention subite de Dieu qu'on appelait le « jour de Jahvé ». En face de cette mentalité, les prophètes viennent rappeler les conditions de l'alliance. Leur activité ouvre la seconde période du messianisme, qui va jusqu'à la destruction de Jérusalem. Jusqu'à cette date, tous sont unanimes à faire en premier lieu non pas des promesses, mais des menaces. Ils s'attaquent sans trêve à la conception que le peuple se faisait de la réalisation du bonheur messianique : Israël est devenu indigne de son Dieu, qui est obligé de venir en premier lieu pour le punir et le purifier. Lors du jugement, seul un petit reste survivra et verra l'accomplissement des antiques promesses.

Immédiatement après la catastrophe de 586, les prophètes changent d'attitude : une troisième période commence, caractérisée par le fait que les promesses occupent de nouveau la première place, tandis que accusations et menaces sont très rares. C'est de nouveau au peuple juif comme tel, et non seulement à une petite élite que le salut est promis. D'après maint prophète, le jour de Jahvé, tout en s'annonçant très menaçant, ne sera désastreux que pour les païens, alors que par contre il doit être avantageux pour les Israélites.

Telles sont les trois étapes qui marquent le développement des idées messianiques en Israël. Beaucoup d'exégètes nomment la première l'époque du messianisme populaire, la seconde celle du messianisme prophétique, et la troisième celle du messianisme apocalyptique. Mais cette division n'est pas justifiée; car les textes préprophétiques, tout en contenant, surtout par rapport au Messie lui-même, des idées parfois rudimentaires, faisaient, autant que les oracles prophétiques, partie de la religion officielle; seules les fausses conclusions qu'en tirait le gros du peuple formaient une sorte de messianisme populaire. De même les prophéties exiliennes et postexiliennes ne diffèrent pas si essentiellement de celles qui les précèdent qu'il faille les désigner par un terme spécial. D'autant que les vrais livres apocalyptiques ne se distinguent que par la forme des écrits prophétiques.

La suite historique des idées messianiques ne présente donc en somme un développement progressif que dans une mesure assez restreinte. Souvent la continuité y manque. Plusieurs des oracles les plus importants, non seulement de la première période mais aussi des deux autres, ont un caractère abrupt. Les différents prophètes tiennent moins compte des conceptions de leurs prédécesseurs que des circonstances de leur temps, et s'en inspirent pour y rattacher leurs espérances. On a souvent l'impression que les idées nouvelles d'un voyant remplacent les idées antérieures plutôt qu'elles ne les complètent. On dit parfois que les prophètes ont travaillé successivement à la peinture d'un seul grand tableau de l'ère messianique; il serait plus exact de dire que chacun d'eux a tracé son tableau à lui.

Par la variété même de ses formes, ce développement atteste combien l'espérance messianique fut une réalité vivante en Israël. Ce qui importe, c'est de se rendre compte, à l'encontre des systèmes imaginés pour en faire un mouvement tardif et purement naturel, qu'elle plonge ses racines au plus profond de l'histoire et de la foi judaïques, et par delà remonte à la révélation même de Dieu.

CHAPITRE III

Le messianisme en dehors d'Israel.

Malgré la trame nationale dans laquelle il est inséré, le messianisme nous apparaît à bon droit comme l'épanouissement le plus merveilleux du monothéisme israélite, la création la plus noble du génie juif fécondé par la révélation divine. Aussi a-t-il excité l'admiration unanime des siècles passés.

De nos jours cependant, à en croire certains exégètes et historiens, cette admiration devrait se réduire de beaucoup, parce que la comparaison avec les religions d'autres peuples anciens prouverait que l'espérance messianique fut loin d'être le privilège d'Israël. On trouvera la somme des prétentions de cette école comparative dans le livre récent d'Alfred Jeremias, *Die ausserbiblische Erlœser-Erwartung*, 1927, où l'auteur réunit en quatre cents pages les textes d'une douzaine de littératures différentes sur l'aspiration vers un sauveur du monde. Cette publication forme le point culminant d'un mouvement qui se produit depuis que les fouilles faites en Orient et le déchiffrement des textes ainsi découverts ont permis de replacer l'Ancien Testament dans son milieu historique, et de faire le parallèle entre les idées et institutions d'Israël et celles des peuples avec lesquels celui-ci fut en rapport. En ce qui concerne le messianisme, il résulterait de cette comparaison non seulement qu'il y eut chez d'autres nations des prophéties et des espérances analogues; mais encore que ces dernières seraient le prototype et formeraient la source des prédictions bibliques.

Cette prétendue dépendance a été cherchée surtout en trois directions. Ceux qui nient l'existence des prophéties messianiques au temps préexilien, affirment que l'idée d'un Sauveur aurait été empruntée au parsisme avec lequel les Israélites avaient pris contact à Babylone. Cette tendance à

rajeunir ainsi les oracles messianiques a, comme nous l'avons vu, provoqué une forte réaction : aujourd'hui beaucoup d'auteurs reconnaissent que le messianisme n'appartient pas seulement à l'époque prophétique, mais qu'il précède même les prophètes. Une de leurs principales raisons est le fait que les germes de l'espérance messianique se rencontreraient déjà dans les antiques religions égyptienne et babylonienne.

Tandis que ces religions auraient fourni à Israël ses idées messianiques, d'autres sont présentées comme renfermant des conceptions similaires, pour lesquelles, par suite de la distance dans l'espace et le temps, il ne saurait être question de dépendance, mais qui n'en mériteraient pas moins d'être prises en considération à titre d'analogie. Dans cette seconde catégorie entrent les croyances des Grecs, des Romains, des Hindous et des Germains.

§ 1. *Prétendu messianisme des Babyloniens.*

Dans aucun pays la prédiction de l'avenir n'a joué un aussi grand rôle qu'en Mésopotamie. C'est sur les bords de l'Euphrate et du Tigre que se trouve le berceau de l'astrologie, et de presque tous les autres genres de divination. La classe la plus noble des prêtres avait la charge de présager les événements futurs, au moyen des phénomènes qu'ils observaient au ciel et sur la terre [1]. Rien d'étonnant à ce que les panbabylonistes, dominés par l'idée préconçue que toutes les conceptions et institutions de l'Ancien Orient et en particulier de l'Ancien Testament remontent plus ou moins à une source assyro-babylonienne, aient tenté l'impossible pour en faire dériver aussi le messianisme.

Mais, tout d'abord, la littérature proprement divinatoire, avec ses innombrables présages [2], n'a rien de commun avec les oracles messianiques. Car les prédictions y sont tirées d'ordinaire de constatations futiles et ne se rapportent qu'aux choses de la vie publique ou privée. Aucune perspective eschatologique ne s'y rencontre, et le point de vue moral y est tout à fait secondaire. Aussi les panbabylonistes les plus

1. Voir L. Dennefeld, *Die babylonische Wahrsagekunst*, 1919.

2. En voir le groupe le plus curieux dans L. Dennefeld, *Babylonisch-assyrische Geburtsomina*, 1914.

convaincus n'ont-ils pas osé mettre les présages babyloniens en parallèle direct avec les prophéties bibliques. Ils ont cependant essayé d'y découvrir des éléments eschatologiques, au moins sous une forme embryonnaire. Parce que les augures prédisent au pays et à ses habitants tantôt une ère de bonheur et de paix, tantôt une ère de malheur et de révolte, on a prétendu qu'ils auraient connu et appliqué le schéma caractéristique de l'eschatologie, d'après lequel une époque de salut suivra et remplacera un jour la présente époque de malheur. Ainsi surtout H. Zimmern [1]. Une telle interprétation des présages babyloniens ne tient pas compte du fait que rien n'est plus naturel pour un devin que de prédire le bonheur ou le malheur. Voir en de telles prédictions des germes du messianisme est la pire manière d'employer la méthode comparative. W. Eichrodt [2] écrit avec raison : « Ni les innombrables oracles de l'hépatoscopie ni les autres... ne contiennent des éléments d'une espérance semblable à celle de l'ancien Israël. »

A côté de ces produits inférieurs de la divination assyro-babylonienne, d'autres textes cunéiformes ont été allégués comme sources plus directes du messianisme. Ce sont en premier lieu les passages des inscriptions historiques où tel roi est décrit comme un prince qui rend son peuple particulièrement heureux. On en rencontre déjà dans les inscriptions des plus anciens princes sumériens, tels que Urukagina, *cône* B et C, III, 2 sq., et Gudea de Lagasch, *cylindre* B, XVII, 17 sq. [3], qui se vantent d'avoir établi l'ordre et que sous leur gouvernement la justice brille et l'injustice disparaît. De même Hammurabi, au prologue, I, 32 sq., et à l'épilogue, XXIV, 30 sq., de son code, prétend avoir subjugué tous ses ennemis et rendu heureux tous ses sujets. Même note dans les annales des Sargonides comme dans celles de Nabuchodonosor.

Zimmern [4] cite comme particulièrement caractéristiques

1. *Die Keilinschriften und das Alte Testament, von Eberhard Schrader*, 3e éd., 1903, p. 381, 393. *Zum Streit um die Christusmythe*, 1910, p. 19-20.
2. *Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel*, 1922, p. 142.
3. Voir Fr. Thureau-Dangin, *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad*, 1905.
4. *Keilinschriften*, p. 380 sq.; *Christusmythe*, p. 16 sq.

les éloges que le roi Assurbanipal, le troisième des Sargonides (668-626), fait de son règne : « Depuis que Asur, Sin Schamasch... dans leur bienveillance m'ont mis sur le trône de mon père, Adaḍ laisse tomber la pluie; Éa ouvre les abîmes qui contiennent les sources; le blé atteint une hauteur de cinq coudées, les épis sont longs de cinq sixièmes de coudée... Les vergers produisent avec abondance les fruits, le bétail met bas avec succès. Durant mon règne, la surabondance est descendue et il y a profusion de richesses ». *Cylindre de Rassam*, I, 41 sq.[1]. « Sur l'ordre des grands dieux je me mis sur le trône de mes pères... Les grands, les généraux désiraient mon gouvernement. Parce que mon nom fut prononcé..., les quatre coins du monde se réjouirent...; les armes des révolutionnaires dormirent... Dans la ville et dans les maisons personne ne prit le bien d'autri- », *Tablette* L, 4, II, 5 sq.[2]. Dans le même sens un courtisan écrivait à Assurbanipal qu'il y a sous son règne « des jours de justice et des années de droit, des pluies abondantes et des prix modérés... Les dieux sont respectés..., les vieillards sautent, les enfants chantent, les femmes et les jeunes filles s'adonnent avec plaisir à leur devoir de femmes et donnent la vie à des garçons et à des filles... »[3]

Ces compliments montreraient qu'on aurait eu la coutume en Chaldée de saluer les rois, non seulement comme des chefs puissants, mais aussi comme des sauveurs inaugurant une ère de prospérité. Ces éloges ne seraient pas uniquement des formules flatteuses, mais l'écho de l'espérance répandue dans tout l'ancien Orient, qu'après l'époque actuelle de malheur un sauveur du monde viendrait pour réaliser enfin le bonheur. Chaque roi juste et puissant aurait été salué comme un type de ce roi idéal. En définitive, ces formules auraient donc un sens eschatologique et messianique (H. Zimmern[4] H. Lietzmann[5] H. Gressmann[6]).

1. Voir M. Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige*, t. II, 1916, p. 6-7.
2. Streck, *ibidem*, p. 259-261.
3. R. F. Harper, *Assyrian and babylonian letters*, t. I, 1892, n. 2.
4. *Keilinschriften*, p. 381, 394, *Christusmythe*, p. 15, 21, 28 sq.
5. *Der Weltheiland*, 1909, p. 21.
6. *Messias und Erlöser*, dans *Geisteskultur*, 1924, p. 96 sq.

Pour justifier cette interprétation, il faudrait préalablement prouver que l'espérance en un sauveur a réellement existé en Orient, dès les temps les plus anciens indépendamment de la Bible. Or aucun témoignage direct n'a pu en être allégué. Quant à ces éloges dithyrambiques, ils sont d'autant moins aptes à figurer comme témoignages indirects, comme reflets d'une prétendue espérance messianique, qu'ils sont dépourvus de toute perspective eschatologique. Il ne faut y voir que l'expression des prétentions vaniteuses des rois orientaux, auxquelles trop souvent la réalité ne correspondait guère. Cette coutume d'idéaliser le règne d'un prince est du même ordre que celle d'attribuer aux rois assyro-babyloniens une descendance divine, ou de regarder leur gouvernement comme depuis longtemps prédestiné et préparé par le ciel. Telle est l'opinion des assyriologues et des exégètes impartiaux tels que Bezold [1], Meissner [2], Sellin [3], Mowinckel [4], Dürr [5], Gall [6].

Enfin les panbabylonistes découvrent un fond eschatologique dans la mythologie, notamment dans les légendes qui se rapportent aux luttes que des dieux et des demi-dieux ont entrepris dans les temps primitifs, pour faire cesser le désordre initial ou supprimer des fléaux. C'est dans ce sens qu'ils interprètent, par exemple, la victoire de Mardouk sur Tiamat, d'Enlil sur Labbou, le mythe d'Éa et d'Atarhasis et même le récit du déluge [7]. Tous ces contes seraient l'écho d'une croyance antique, d'après laquelle, après un temps de malheur, viendra un temps de bonheur, une époque messianique. Outre Zimmern [8], c'est surtout Gunkel [9]

1. *Archiv für Religionswissenschaft*, 1907, p. 122.
2. *Babylonien und Assyrien*, t. I, 1920, p. 67.
3. *Prophetismus*, p. 17.
4. *Die vorderasiatischen Königs- und Fürsteninschriften*, dans *Festschrift für Gunkel*, 1923, p. 304.
5. *Heilandserwartung*, p. 27.
6. *Basileia*, p. 44.
7. Voir les textes dans P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*; 1907, et Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, 2e éd., 1926.
8. *Keilinschriften*, p. 391; *Christusmythe*, p. 14 sq.
9. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1894, p. 87.

et A. Jeremias [1] qui veulent y trouver l'origine plus ou moins probable de l'eschatologie biblique. Ils prétendent même que le mythe du dieu de la peste, Ira, d'après lequel à la fin des ravages causés par ce dieu l'Akkadien se lèvera et renversera tout, prouverait que les Babyloniens ont déjà attendu l'arrivée d'un roi mondial, d'un roi Messie [2]. Cette conception est aussi partagée par O. Weber [3].

On se demande comment une pareille interprétation des mythes babyloniens est possible; car rien absolument ne l'autorise, et ici encore toute perspective messianique fait défaut. Non sans raison Gall [4], en 1926, a raillé Jeremias qui, dans *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, 1913, p. 205, avait réussi à construire toute une eschatologie babylonienne, où on aurait non seulement un temps messianique, mais encore un Messie. Cette juste critique n'a pas empêché Jeremias de grouper, l'année suivante, sur plus de soixante-dix pages [5] des textes assyro-babyloniens censés relatifs au grand sauveur de l'humanité.

Aux travaux cités au cours du texte ajouter : A. Vaccari, *Babilonismo e Messianismo*, dans *Scuola cattolica*, 1922, p. 401 sq.; E. König, *Die moderne Babylonisierung der Bibel in ihrer neuesten Erscheinungsform*, 1922; W. Paulus, *Marduk Urtyp Christi?*, dans *Orientalia*, n. 29, 1928.

§ 2. *Prétendues prophéties égyptiennes.*

D'autres ont cherché en Égypte les racines du messianisme : ainsi E. Meyer [6], U. Wilcken [7], E. Norden [8]. Quatre textes surtout contiendraient des prédictions analogues à celles des prophètes hébreux [9].

1. Le plus long se lit sur le papyrus *344* de Leyde; il date du commencement de la XIX[e] dynastie (vers 1200 av. J.-C.) et contient six poèmes très mutilés et très obscurs. Le sage

1. *Babylonisches im Neuen Testament*, 1905, p. 94 sq.
2. Voir le texte dans Gressmann, *Altorientalische Texte*, p. 212 sq.
3. *Die Literatur der Babylonier und Assyrier*, 1907, p. 107.
4. *Op. cit.*, p. 47.
5. *Die ausserbiblische Erlöser-Erwartung*, p. 13-88.
6. *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906, p. 451 sq., *Geschichte des Altertums*, 1906, t. I *b*, § 287.
7. *Zur ägyptischen Prophetie*, dans *Hermes*, 1905, p. 59.
8. *Die Geburt des Kindes*, 1924, p. 51 sq., p. 55.
9. Voir ces textes dans Gressmann, *Altorientalische Texte*, p. 46-55.

Ipu-wer y décrit un cataclysme complet de l'Égypte. Le pays tourne comme le disque du potier, II, 8; il est dévasté comme une linière qu'on vient de moissonner, IV, 4-5; une misère extrême règne partout, I, 6; III, 14. Par suite de la famine, on dispute aux porcs la nourriture, II, 13; VI, 1-3. Aucune autorité n'est plus respectée, VI, 5-6; VII, 11 sq.; IX, 2; on blasphème les dieux, V, 3; on attaque même le roi, des gens insensés le chassent et détruisent sa résidence, VII, 1-4. Après une exhortation à se débarrasser des ennemis qui ont causé tous ces malheurs et à rentrer de nouveau dans la ligne du devoir, X, 6 sq., des réflexions au sujet du roi et des apostrophes à son adresse se suivent sans beaucoup de cohérence : « On dit qu'il est un pasteur pour tous ces hommes; dans son cœur il n'y a pas de mal; son troupeau s'est diminué bien qu'il s'en soit occupé; pour le moment il n'y a point de pilote. Où est-il aujourd'hui? Dort-il? Voyez, nulle part sa puissance n'est visible, XII, 1-5... Commandement, intelligence et droit sont avec toi; mais tu laisses la révolte parcourir le pays, on te dit des mensonges », XII, 12-13. « Si seulement tu goûtais un peu le malheur », XIII, 5. Le dernier poème présente un tableau de la situation qui devrait exister en Égypte : « Qu'il est beau quand les bateaux remontent le fleuve, qu'il est beau quand on retire les filets et qu'on y trouve des oiseaux..., qu'il est beau quand les mains des hommes construisent les pyramides..., qu'il est beau quand les gens sont ivres..., quand le désir de chacun d'avoir une couchette à l'ombre est réalisé et que la porte est fermée derrière lui. »

Le premier égyptologue qui ait publié et interprété ce texte, H. O. Lange [1], l'a pris pour la prophétie d'un sauveur qui doit procurer le salut au peuple. Il a été surtout suivi par E. Meyer et Bertholet. Mais d'autres, surtout Alan H. Gardiner [2], A. Erman [3], E. Weill [4], Gall [5], s'opposent

1. *Prophezeiungen eines ägyptischen Weisen*, etc., dans *Sitzungsber. der Berliner Akad, der Wiss.*, 1903, p. 601-610.

2. *Admonitions of an egyptian sage*, etc., 1909.

3. *Die Mahnwarte eines ägyptischen Propheten*, dans *Sitzungsber der Berliner Akad.*, 1919, p. 804-815, *Die Literatur der Egypter*, 1923, p. 130-148.

4. *La fin du moyen empire égyptien*, t. I, 1918, p. 22.

5. *Basileia*, p. 55 sq.

avec raison à cette explication et, au lieu de voir là des prophéties, ils appellent ces poésies des exhortations. La description de l'état lamentable du pays ne peut, en effet, se rapporter qu'au passé et vise très probablement la chute de l'ancien empire. Le roi est exhorté à pourvoir à la prospérité de ses sujets. L'espoir en un rétablissement futur est exprimé sans la moindre nuance eschatologique.

2. Le second texte est le papyrus *1116 B* de Pétrograd [1], dont la partie la plus importante se lit aussi sur une tablette en bois du Musée du Caire [2]. Les deux documents datent de la XVIII[e] dynastie (1850-1350 av. J.-C.) et sont des copies dont l'original remonte à 2000 av. J.-C. Le contenu en est le suivant.

Le roi Snefru (vers 2950 av. J.-C.), après avoir entendu les rapports de ses hauts fonctionnaires, donne au sage prêtre Nefer-Rehu l'ordre de lui dire de « belles paroles ». Ayant demandé s'il doit parler du passé ou de l'avenir, celui-ci est invité à révéler les choses futures. Il décrit donc d'abord l'état du pays à la suite de l'invasion des Asiatiques et des Bédouins. Non seulement tout sera dévasté et la guerre civile déchirera la population, mais la nature elle-même sera changée : le Nil se desséchera et le soleil perdra son éclat et sa chaleur, 26-27. Mais alors « un roi viendra du Midi; il s'appellera Ameni et sera le fils d'une femme de Nubie, il recevra la couronne de la Haute-Égypte et de la Basse-Égypte... Les hommes de son temps se réjouiront... Ceux qui sont inclinés au mal et qui méditent des hostilités se tairont par peur devant lui. Les Asiatiques tomberont par son glaive et les Libyens par sa flamme... On construira le mur des princes et on ne laissera plus les Asiatiques descendre en Égypte... Le droit occupera de nouveau sa place et l'injustice sera chassée. Que se réjouisse celui qui verra cela et qui sera dans le cortège du roi », 58-71.

Ce discours de Nefer-Rehu a un caractère tout à fait prophétique, et on comprend que ceux qui prennent le papyrus de Leyde pour un prototype des prophéties

1. Golenischeff, *Les papyrus hiératiques*, n. *1115, 1116 A, 1116 B* de *l'ermitage impérial à Saint-Pétersbourg*, 1913.

2. Daressy, *Ostraca*, p.-52 sq.

messianiques donnent beaucoup plus encore le même sens à celui de Pétrograd. Mais, à y regarder de près, on constate qu'il ne s'agit pas davantage ici d'un oracle proprement dit. Deux indications précises montrent qu'on a affaire à un *vaticinium post eventum*. D'abord le roi glorifié comme sauveur y est désigné par son propre nom, *Ameni*. Or Ameni est le nom familial du pharaon Amenemhet Ier (2000-1970 av. J.-C.), fondateur de la dynastie. Il s'ensuit que c'est un roi historique qui est visé et non un roi idéal, un Messie. Ensuite la mention du mur des princes construit au nord de l'Égytpe près du Wâdi Tumilât pour barrer le chemin aux envahisseurs asiatiques, prouve que le but principal du texte dont elle est sans doute le point culminant (Gardiner, Dürr, Gall), est d'exalter Amenemhet Ier, précisément parce qu'il a reconstruit et consolidé ce mur et qu'il a mis fin par là aux dévastations de l'ennemi. Pour ces raisons, Gardiner, Ermann, Dürr, Gall interprètent les paroles de Nefer-Rehu comme une glorification hyperbolique de ce pharaon : elles sont mises dans la bouche d'un ancien sage pour que cette forme prophétique leur donne plus d'autorité.

3. Le troisième oracle censé messianique est la « prophétie de la brebis sous le règne du roi Bockchoris ». D'après un papyrus qui date de la XXXVIe année de l'empereur Auguste (7-8 après J.-C.), sous le sage et pieux roi Bockchoris, qui a vécu vers 720 avant Jésus-Christ, un agneau aurait prédit une grande calamité de l'Égypte, ainsi que le relèvement du pays, en particulier l'invasion des Syriens et des Assyriens en Égypte, et ensuite l'irruption des Égyptiens en Syrie et en Assyrie. Le texte, traduit pour la première fois par J. Krall [1], étudié récemment surtout par Gall, [2] est très fragmentaire et peu intelligible. Une chose est y cependant claire, comme Gall le relève [3] : c'est qu'il y est uniquement question de faits historiques et non d'événements eschatologiques. Quoi de plus naturel pour un peuple qui vient de succomber que de mettre son espoir en un redressement prochain?

1. *Festgaben zu Ehren Büdingers*, 1898, p. 1 sq.
2. *Basileia*, p. 65-68.
3. *Op. cit.*, p. 81.

4. Le quatrième texte est la prédiction d'un potier sous le règne d'un roi Aménophis, conservée par un fragment de papyrus grec du IIIe siècle après Jésus-Christ [1]. Il contient d'abord l'annonce de différents malheurs qui fondent sur le pays : dessèchement du fleuve, obscurcissement du soleil, révolution intérieure, irruption des ennemis extérieurs. Il annonce ensuite l'avènement d'un roi aimé de tous, qui doit vaincre les envahisseurs et faire revenir les sanctuaires transportés en pays étranger. Alexandrie aura une nouvelle gloire. Pendant cinquante-cinq ans, il y aura à Héliopolis un roi qui inaugurera une ère tellement heureuse que les vivants souhaiteront que les défunts ressuscitent pour y prendre part. Dans la nature l'ordre sera de nouveau rétabli : le Nil se remplira d'eau et le soleil retrouvera son plein éclat.

Les opinions sont très partagées sur l'origine et le sens de ce texte. Tandis que les uns, par exemple U. Wilcken [2], l'attribuent pour le fond à l'époque d'un des Aménophis de la XVIIIe dynastie, et prennent le passage qui mentionne Alexandrie pour une interpolation faite à l'époque hellénique, les autres, surtout Reitzenstein [3], Gall [4] et plus tard Wilcken [5], le placent en entier au temps hellénique. Reitzenstein identifie le premier des deux rois avec Évergète II, et le roi dont le règne doit durer cinquante-cinq ans avec Philopator Soter; Gall pense pour les deux à Alexandre le Grand, que les Égyptiens saluaient comme le sauveur qui les délivrera du joug perse. Tandis que Wilcken comprend le texte comme une prophétie semblable à celles de l'Ancien Testament, Reitzenstein et Gall tiennent avec raison la forme prophétique pour une pure fiction. Pour les phrases qui annoncent une perturbation et un rétablissement de la nature, un bonheur exceptionnel réalisé par le roi, elles

1. K. Wessely, *Denkschriften der Akad. der Wiss. in Wien, phil.-hist. Klasse*, 1893, p. 3 sq. (*Neue griechische Zauberpapyri*).

2. *Ægyptiaca, Festschrift für Ebers*, 1897, p. 146-152.

3. *Ein Stück hellenistischer Kleinliteratur*, dans *Nachrichten der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse*, 1904, n. IV, p. 309-332.

4. *Basileia*, p. 69-74.

5. *Hermes*, 1905, p. 544-560.

supposent une influence juive due à la Diaspora alexandrine.

Aucun de ces textes n'est donc une vraie prophétie susceptible d'être mise en parallèle avec les prédictions messianiques. Aussi des égyptologues de renom, comme Erman et Gardiner, ainsi que beaucoup d'exégètes, notamment Sellin [1], Clemen [2], Kittel [3], König [4], Dürr [5], Gall [6], regardent-ils, comme une tentative sans issue, l'essai de rattacher le messianisme à ces morceaux de la littérature égyptienne.

§ 3. *L'eschatologie perse.*

Si les religions babylonienne et égyptienne ne contiennent pas d'idées qui puissent être sérieusement mises en parallèle avec celles du messianisme, la religion perse renferme des conceptions qui ressemblent réellement aux doctrines messianiques de l'Ancien Testament.

Le mazdéisme se rapproche déjà du mosaïsme par sa croyance en un Dieu saint qui est partout présent et qui sait tout. Ce « maître sage » (Ahura-mazda = Ormudz) de l'univers, entouré d'esprits immortels comme d'une cour royale, n'est cependant pas tout-puissant. Il est contrecarré par « l'esprit ennemi », Angro-mainyu (Ahriman), qui se dégagea de lui « au commencement de la vie » et le combat partout. Lorsque Ahura-mazda eut créé le monde dans un état parfait, heureux et saint, Angro-mainyu y fit irruption avec une armée de démons, et y introduisit le mal physique et moral. Depuis ce moment, la lutte entre les deux antagonistes tourne surtout autour des âmes de l'humanité.

Dans le dessein de rendre dorénavant ce combat victorieux pour le bien, Ahura-mazda envoya le prophète Zoroastre. D'après les plus anciennes parties de l'Avesta, les *Gâtha*, la victoire définitive devait être bientôt remportée,

1. *Prophetismus*, p. 234 sq.
2. *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testamentes*, 1909, p. 115.
3. *Die Religion des Volkes Israel*, 1921, p. 89.
4. *Mess. Weissagungen*, p. 30 sq.
5. *Heilandserwartung*, p. 1-15.
6. *Basileia*, p. 48-82.

et Zoroastre espéra en être encore témoin pour entrer avec ses fidèles au royaume d'Ahura-mazda et voir disparaître dans l'enfer Ahriman avec tout son parti. D'après les chapitres plus récents, la lutte durera encore longtemps. Dans le *Bundahisch*, autre livre sacré postérieur à l'*Avesta*, on lit même qu'elle continuera pendant trois mille ans, c'est-à-dire le même temps qu'elle avait déjà duré au moment de l'apparition de Zoroastre. Immédiatement avant ce triomphe final vient un héros fort et sage, semblable à Zoroastre. Il surgira du sperme de celui-ci, qui en attendant repose dans le lac de Hamum. Il sera le vrai Sauveur = Saoschyant. Par son regard plein de bénédiction, il rendra toutes les créatures immortelles et ressuscitera tous les morts. Tandis que dans les *Gâtha* il n'est pas question du sort des défunts mais seulement des vivants, qui après avoir passé par un jugement général seront ou bien éternellement heureux avec Ormudz et ses anges, ou éternellement malheureux avec Ahriman et ses démons, l'*Avesta* postérieur et le *Bundahisch* enseignent que les hommes seront jugés immédiatement après leur mort et introduits au paradis ou jetés dans l'enfer, en passant le pont Cinvat, et qu'à la fin du monde après la résurrection un second jugement aura lieu. Ce jugement sera inauguré par un incendie immense qui brûlera et purifiera le monde. Par suite de l'énorme chaleur tous les métaux se fondront et formeront une lave brûlante que les hommes auront à traverser. Pour les justes, elle sera aussi agréable que du lait tiède, les pécheurs y souffriront les plus grandes douleurs; mais, après avoir essuyé cette dernière peine, ils prendront part comme les justes au bonheur définitif. En même temps Ormudz et sa suite céleste vaincront Ahriman et ses démons, qui seront brûlés et anéantis dans le feu qui embrase l'univers. Alors le royaume de Dieu sera complètement établi.

Il y a donc dans le mazdéisme une eschatologie messianique et transcendante, et aussi la croyance en un sauveur qui inaugurera l'ère définitive de l'histoire de l'humanité. Pour cette raison, on conçoit que tous ceux qui cherchent à réduire autant que possible l'originalité des croyances religieuses d'Israël, aient particulièrement recours au parsisme pour expliquer l'espérance messianique. Mais, pour que leur

hypothèse fût recevable, il leur faudrait prouver que tous les textes des livres israélites préexiliens qui mentionnent le Messie et le salut final, ont été interpolés après coup, pendant ou après l'exil — on avoue qu'avant l'exil aucune infiltration du parsisme n'a été possible — et que les doctrines communes aux deux religions sont dues à une dépendance effective de la Bible par rapport à l'Avesta. Or la majeure partie des exégètes récents reconnaît, comme nous l'avons vu, l'authenticité ou tout au moins l'origine préexilienne de la plupart des passages messianiques en question, et un nombre toujours croissant d'auteurs, par exemple Wellhausen, Marti, Söderblom, Schürer, König, Sellin, Albert, Bertholet, Scheftelowitz, Hölscher, restreignent à un minimum et reculent à une date tardive l'infiltration du parsisme. A côté des affinités ils relèvent de grandes différences entre les deux religions. Ils observent que les idées nouvelles propres au judaïsme postexilien peuvent très bien être le résultat d'un développement autonome de l'Ancien Testament. Pour ce qui regarde les ressemblances considérables qui rapprochent l'eschatologie de l'Avesta de celle de la Bible, ils font valoir avec raison, surtout König [1] et Böklen [2], que les deux religions, partant du même fond monothéiste, ont pu évoluer parallèlement et aboutir à des conceptions non moins homogènes sur l'issue de l'ordre actuel. Il ne faut pas oublier non plus qu'il y a, dans les conceptions et coutumes des différents peuples, beaucoup d'éléments communs, qui expliquent des coïncidences parfois surprenantes, que « le principe de conformité » s'applique surtout en matière religieuse [3].

Il est donc très étonnant que la dernière étude historique sur l'eschatologie de l'Ancien Testament, celle de Gall, ne soit pas autre chose qu'une entreprise de large envergure pour rattacher celle-ci au parsisme. H. Hölscher

1. *Messianische Weissagungen*, p. 24.

2. *Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie*, 1902.

3. Voir de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, 8e édit., p. 242-284 : « Les ressemblances entre le christianisme et les autres religions »; K. Marbe, *Die Gleichförmigkeit in der Welt. Untersuchungen zur Philosophie und positiven Wissenschaft*, I-II, 1916-1919.

avait raison de dire, un an auparavant [1], en parlant d'avance de cette publication, que, malgré les matériaux nombreux et détaillés qu'on pouvait en attendre, il serait impossible de faire dériver l'eschatologie juive du mazdéisme. En effet, dans son vaste exposé de l'espérance du royaume de Dieu chez les Perses (p. 83-163), Gall n'a fourni aucun élément nouveau à l'appui de cette dérivation. Dans les chapitres suivants, il lui faut recourir à la critique la plus subjective et la plus radicale, pour rapporter toutes les prophéties messianiques au temps exilien et postexilien, et ce n'est qu'en multipliant les comparaisons et les identifications les plus hardies qu'il arrive à mettre le Deutéro-Isaïe et Zacharie à la remorque de l'Avesta.

J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, 1892-1893; Aiken, *The Avesta and the Bible*, 1897; Söderblom. *La vie future d'après le mazdéisme à la lumière des croyances parallèles*, 1898; E. Stave, *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, 1898; E. Böcklen, *Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie*, 1902; Lagrange, *La religion des Perses*, dans *Revue biblique*, 1904, p. 204 sq.; Walker, *Persian influence on the development of biblical religion*, dans *Interpreter*, 1904, p. 313-320; K. Geldner, dans *P. Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart*, 1906, t. I, 7, p. 214-232 : *Die altpersische Literatur*, p. 230; H. Oldenberg, *ibid.*, 2e éd., 1923, t. I, 3, p. 90-99 : *Die iranische Religion*; L. H. Mills, *Avesta-Eschatology*, 1908; Hollmann, *Das Spätjudentum und der Parsismus*, dans *Zeitschrift für Missionskunde*, 1909, p. 97 sq., 140 sq.; Edwin Albert, *Die israelitisch-jüdische Auferstehungshoffnung in ihren Beziehungen zum Parsismus*, 1910; Gaster, *Parsism in Judaism*, dans *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 1917, t. IX, p. 637-640; Carter, *Zoroastrianism and Judaism*, 1918; J. Scheftelowitz, *Die altpersische Religion und das Judentum*, 1920; John A. Maynard, *Judaism and mazdayasna, a study in dissimilarities*, dans *Journ. of bibl. lit.*, 1925, p. 63 sq.; O. Gall, Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, 1926.

§ 4. *Perspectives eschatologiques des Grecs et des Romains.*

Dans les temps anciens ces deux peuples n'avaient aucune conception ou espérance comparable au messianisme.

Pour l'antique Grèce, Gall [2] relève expressément que l'eschatologie y était inconnue. Hésiode, en effet (vers 800 av. J.-C.), dans son poème ἔργα καὶ ἡμέραι, tout en concevant le déve-

1. *Die Ursprünge der jüdischen Eschatalogie*, 1925, p. 11.
2. *Op. cit.*, p. 447.

loppement de l'humanité suivant un schéma de quatre périodes déterminées, n'en connaît aucune qui soit définitive et qui clôture l'histoire du monde. Il distingue l'âge d'or, d'argent, de fer et d'airain — l'âge des héros intercalé entre les deux derniers est secondaire — et décrit comment de l'un à l'autre la situation de l'humanité empirait progressivement, depuis l'état paradisiaque qui régna durant l'âge d'or jusqu'à l'état malheureux et mauvais des temps actuels qui représentent l'âge de fer. Il ne prévoit véritablement aucune modification essentielle : l'avènement d'un temps tout à fait heureux lui est étranger. Tout au plus s'attend-il à une amélioration de l'état actuel, v. 273.

Ovide, au commencement de ses *Métamorphoses*, I, 89-150, a repris cette division de l'histoire humaine en quatre périodes, sans nourrir non plus l'espoir d'une ère de salut. Cependant, à la fin du même ouvrage, XV, 858 sq., il glorifie, déifie l'empereur Auguste, à tel point qu'il semble prendre son règne pour un temps de bonheur extraordinaire, pour une époque nouvelle. Ovide est loin d'être le seul dans le monde gréco-romain à exalter un prince, et à le saluer comme inaugurant une nouvelle période de bonheur. Cette coutume que nous avons constatée chez les Assyro-Babyloniens et les Égyptiens, se rencontre également en Grèce et en Italie. En Grèce d'abord, surtout à partir du moment où l'ancienne croyance aux dieux commençait à chanceler, on donnait à de grands hommes le titre de sauveur, σωτήρ, réservé jadis aux divinités. C'est ainsi qu'en 307 av. J.-C., les Athéniens appelaient Antigone et Démétrios Poliorcète « dieux sauveurs ». Plus tard, cette glorification fut surtout en usage sous les Ptolémées et les Séleucides [1], et encore davantage sous les empereurs romains.

Aucun n'a été autant qu'Auguste exalté comme le sauveur du monde. Dans l'inscription d'Halicarnasse [2] se lit la description suivante de son règne : « L'éternelle et immortelle force physique de l'univers a donné aux hommes le suprême bien, en faisant entrer dans notre heureuse vie César

1. Voir l'inscription trilingue de Rosette, Dittenberger, *Orientis græci inscriptiones selectæ*, t. I, n. 90.

2. *Ancient greek inscriptions in the British Museum*, n. 894.

Auguste, père de sa patrie... et sauveur du genre humain tout entier, dont la providence exauce non seulement toutes les prières mais les devance; car la terre et la mer sont en paix, les villes fleurissent par suite des bonnes lois... et possèdent le comble de tout bonheur...» Ce qu'on gravait en province sur les rochers, les poètes l'exprimaient dans la capitale en vers plus artistiques. Horace et Virgile rivalisaient à cet égard avec Ovide. Horace chantait que l'empereur était un dieu semblable à Jupiter, *Odes*, III, v, 1 sq., que les dieux avaient donné à l'humanité en la personne d'Auguste le meilleur don et que, même si l'âge d'or revenait, ils ne pourraient rien donner de mieux, *Odes*, IV, II, 37 sq. Virgile n'est pas d'un enthousiasme moins débordant. Dans l'Énéide, II, 789 sq., il décrit Auguste comme un descendant des dieux qui procure au Latium l'âge d'or.

Avec raison on a vu dans ces formules non seulement l'expression d'un servilisme exagéré, mais aussi le témoignage d'une profonde aspiration vers une période de paix et de joie, l'expression de l'espoir que l'empereur Auguste réaliserait ce rêve de bonheur.

Un poème surtout est devenu célèbre par l'attestation qu'il contient de ce désir de béatitude et la prédiction du sauveur qui doit la procurer. Une vingtaine d'années avant de composer l'Énéide, Virgile avait annoncé dans la *quatrième églogue* la naissance d'un enfant prodigieux, qui donnerait la paix au monde et tout ce qu'il peut en outre désirer. Aussi bien le dernier âge du monde annoncé par la sibylle de Cumes est-il sur le point de commencer; c'est le début d'une longue série de siècles :

> Ultima Cumæi venit iam carminis ætas;
> Magnus ab integro sæclorum nascitur ordo.

Un enfant va naître qui mettra fin à l'âge de fer et inaugurera l'âge d'or. Il vivra comme un dieu; on le regardera avec admiration; par son gouvernement il apportera la paix au monde; toute trace de crime y disparaîtra. Dès son enfance la nature se transformera merveilleusement : pendant que son berceau sera entouré des plus belles fleurs, qui pousseront en partie sur place même, dans les prairies

qui exhalent les parfums les plus délicieux, les troupeaux de bœufs n'auront plus à craindre les lions. Les serpents et toutes les plantes vénéneuses disparaîtront. Les champs seront couverts d'épis dorés, les broussailles sauvages porteront des raisins. Les feuilles des vieux chênes suinteront le miel. Cependant, avant que l'enfant atteigne l'âge mûr, il y aura encore une fois une grande guerre semblable à celle de Troie. Mais ensuite le bonheur sera complet sur la terre. On n'aura même plus besoin de bateliers qui traversent les mers, parce que chaque pays fournira tous les produits et cela sans travail; les laboureurs et les vignerons n'auront plus à peiner; les foulons pas davantage, parce que la toison des brebis donnera directement la pourpre et les autres couleurs. Tout le monde se réjouit de cet heureux temps qui approche et le poète lui-même espère le voir.

Tel est le contenu de ce poème. Il n'est pas étonnant que, dans l'antiquité et le Moyen Age, il ait valu à Virgile l'honneur d'être rangé parmi les prophètes; car il rappelle tout à fait les prédictions d'Isaïe sur Emmanuel. Encore aujourd'hui cette églogue retient l'attention. La meilleure preuve en est que la dernière dizaine d'années n'a pas vu paraître sur elle moins de huit études différentes [1]. Tous ces travaux ont pour but d'éclaircir le sens du poème, qui, tout en étant facile à comprendre dans l'ensemble, renferme des obscurités dans plusieurs de ses détails. On discute en particulier sur l'enfant qui est ici visé. Pourtant l'occasion du poème est bien connue. Il est adressé au consul Pollion, après que celui-ci eut réussi, en 40 av. J.-C., à rétablir la paix entre Octave, le futur empereur Auguste, et Antoine, et qu'en gage de leur réconciliation la sœur de celui-là, Octavie, fut

1. A. F. Royds, *Vergil and Isaiah*, 1918; J. J. Hartmann, *Virgilius profeet*, dans *Nieuwe Th. Stud.*, 1921, p. 293 sq.; K. Witte, *Vergils vierte Ekloge*, dans *Wiener Studien*, 1922; Lagrange, *Le prétendu messianisme de Virgile*, dans *Revue biblique*, 1922, p. 552-572; E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, 1924; Fr. Kampers, *Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik*, 1924, p. 65-86 : *Vergils vierte Ekloge;* A. W. Heidel, *Vergils messianic expectations*, dans *Amer. journal of Philol.*, 1924, p. 205 sq.; W. Weber, *Der Prophet und sein Gott, eine Studie zur vierten Ekloge Vergils*, *Beihefte zum Alten Orient*, 1925. Auparavant avaient paru K. L. Conway, *The messianic idea in Vergil*, dans *Hibbert journal*, 1907; H. Lietzmann, *Der Weltheiland*, 1909.

donnée comme épouse à celui-ci. Au moment du mariage, elle était enceinte de son mari précédent. D'après les uns, par exemple König[1], il s'agit de l'enfant attendu d'Octavie; d'après les autres, par exemple Lietzmann[2], c'est un fils de Pollion; d'autres encore, par exemple P. Wendland[3], pensent à un fils d'Octave. Un quatrième groupe d'auteurs, entre autres A. Jeremias[4], n'accepte pas que Pollion soit visé et préfère identifier l'enfant avec le futur empereur Auguste.

Le fait qu'il y a tant d'incertitude sur la détermination de l'enfant prouve que sous ce rapport le texte est très ambigu. Il est d'autant plus précis par rapport à son fond principal, savoir l'annonce d'un enfant qui sera le roi de l'âge d'or de l'humanité. Si Virgile n'était pas un païen et si son poème ne contenait pas tant de traits mythologiques, on serait tenté de dire que la quatrième églogue est une prophétie messianique; car il y prédit en termes précis l'apparition du sauveur du monde. Ce qui est particulièrement surprenant, c'est que sa prédiction se rapproche des oracles prophétiques non seulement par l'idée générale, mais aussi par bien des détails : la description de la paix qui doit régner dans la nature rappelle tout à fait le chapitre XI d'Isaïe, et la nouvelle guerre qui transitoirement troublera le bonheur de l'âge d'or, fait penser aux chapitres XXXVIII-XXXIX d'Ézéchiel contenant la description de l'expédition de Gog.

Ces ressemblances amènent à croire que, sinon directement, au moins indirectement, par l'intermédiaire des oracles sibyllins, Virgile dépend ici des prophètes d'Israël. Dépendance qui s'explique sans difficulté quand on pense qu'il y avait, au temps d'Auguste, huit mille Juifs à Rome[5], et que les Juifs de la Diaspora faisaient une grande propagande pour leurs idées religieuses. Pour expliquer l'origine de cette conception d'un sauveur chez Virgile, les auteurs

1. *Messianische Weissagungen*, p. 27.
2. *Der Weltheiland*, p. 3, 5.
3. *Die hellenistisch-römische Kultur*, 1912, p. 88.
4. *Die ausserbiblische Erlösererwartung*, p. 225.
5. Josèphe, *Ant.*, XVII, XI, 1.

modernes ont recours aux textes de la littérature assyro-babylonienne, égyptienne, et gréco-romaine, mentionnés plus haut, qui contiennent des éloges dithyrambiques de rois (surtout Lietzmann et Norden) ou à l'ambiance du monde romain, qui, à l'époque d'Auguste et de Virgile, las des sanglantes guerres fratricides, désespérant de la triste situation et des hommes ordinaires incapables d'y remédier, aspirait après un sauveur héroïque et divin (Weber et Gall). Ils n'ont pas tort en traçant ainsi « le tableau généalogique » (Norden) de l'enfant décrit par Virgile, et en rattachant l'idée du sauveur à la banqueroute du paganisme. Mais il faut relever au moins également l'influence des conceptions juives. Gall l'observe avec raison contre Norden qui cherche à écarter cette influence; mais c'est à tort que, suivant ses prédilections personnelles, il veut aussi faire entrer en ligne de compte le parsisme. La prédiction poétique de Virgile ne s'explique pleinement que comme un écho des grandes prophéties de l'Ancien Testament.

Il est vrai que le P. Lagrange soutient une conception toute différente de la IVe églogue. D'après lui, il ne peut y être question ni de messianisme, ni de connexion avec l'Ancien Testament. Conformément à la coutume orientale de diviniser les souverains, Virgile aurait glorifié Octave et son fils, chanté d'avance le culte de l'empereur.

Pour écarter du poème le sens messianique, le P. Lagrange relève que c'est au père de l'enfant qu'est attribuée la pacification du monde et la réalisation du bonheur. Rien de plus exact. Mais il est non moins vrai que la naissance de l'enfant est regardée comme l'inauguration de la félicité des hommes : il est expressément dit que l'enfant apporte la paix, et que son apparition ouvre l'ère nouvelle. L'enfant est donc présenté comme sauveur du monde.

Pour prouver ensuite qu'une infiltration d'idées juives n'est guère probable, le P. Lagrange insinue d'abord que, par *ultima Cumæi venit iam carminis ætas*, Virgile ne fait pas allusion à la Sibylle de Cumes, mais qu'il « désigne le poème d'Hésiode ». Cependant le poète grec, ainsi que nous venons de le voir, a parlé de l'âge d'or uniquement comme d'un temps primordial, mais aucunement comme d'une époque dont le retour pourrait être espéré pour l'avenir.

Le P. Lagrange fait valoir en second lieu la différence qui existe entre la conception du Messie, telle qu'elle se rencontre dans le IIIe livre sibyllin, et celle du prétendu Messie de l'églogue : là le sauveur descend du ciel et rétablit l'ordre par une intervention foudroyante; ici le sauveur naît, et il n'y a aucune autre relation entre lui et le bonheur que celle de la coïncidence. Sans doute cette différence existe. Mais il y a d'autre part deux traits qui s'accordent tout à fait, savoir l'annonce de la paix dans le règne animal et d'une guerre qui troublera momentanément la paix paradisiaque, et cette harmonie semble difficile à expliquer sans une dépendance.

Supposé même que les oracles sibyllins ne doivent pas être pris en considération, il reste toujours la ressemblance frappante entre Is., IX-XI, et l'églogue de Virgile : le prophète et le poète présentent la naissance d'un enfant merveilleux comme l'ouverture de l'ère de prospérité. Cet accord non plus ne peut amener le P. Lagrange à supposer une source judaïque aux conceptions de Virgile. Il l'écarte une fois de plus — c'est son troisième argument — pour cette raison que le poète n'aurait pu prendre contact avec le judaïsme qu'au moyen d'un rapport entre Pollion et Hérode. A quoi il ajoute que le messianisme des Juifs, nation vaincue par les Romains, « n'avait pas de chance de séduire Virgile ». Or il n'est pas nécessaire d'admettre le séjour d'Hérode à Rome, en 40 av. J.-C.; l'existence d'une colonie juive florissante dans la capitale même de l'Empire romain, offrait à un Romain des possibilités normales de connaître les idées juives. Et, en un moment où le syncrétisme religieux était si fort à la mode, est-il tellement invraisemblable que Virgile ait pu être inspiré par cette espérance admirable du messianisme?

Il n'est donc pas démontré qu'une influence juive sur Virgile soit impossible, et il semble même, à tout prendre, que cette hypothèse est celle qui explique le mieux les particularités de son poème.

Outre les ouvrages cités au cours du texte, voir E. G. Kraeling, *Anthropos and Son of Man. A study in the religions syncretion of the hellenistic Orient*, 1927; W. Léonna, *La légende d'Octave-Auguste, Dieu, sauveur et maître du monde*, dans *Revue de l'histoire des reli-*

gions, 1921, t, 83, p. 32-58, t. 87, p. 77-107; K. Prümm, *Herrscherkult und Neues Testament*, I. *Entwicklungsstufen... der hellenistich-römischen Herrscherverehrung*, II *Hellenistisch-römischer Herrcherkult als Religionsform*, dans *Biblica*, 1928, p. 3-35.

§ 5. *La fin de l'ordre actuel d'après les Hindous.*

Parmi les religions de l'Inde, l'hindouisme présente également un parallèle avec l'espérance messianique. Vischnou, qui, dans la religion védique, jouait un rôle secondaire, est devenu pour les Hindous le dieu suprême, qui se révèle aux hommes par dix incarnations successives. Il vient chaque fois que l'immoralité et le malheur ont atteint leur point culminant. La première fois, il a apparu sous la forme d'un poisson pour sauver les hommes du déluge. La huitième fois, il s'est manifesté en la personne du héros divin Krischna, qui, encore enfant, écrasa un serpent. La neuvième incarnation eut lieu en Bouddha. La dixième se fera dans l'avenir. Elle sera la plus importante; car alors Vischnou apparaîtra en personne : il défendra le bien et détruira le mal; des débris du monde ancien il construira un monde nouveau et instituera une ère de bonheur. Tenant dans sa main droite un glaive brillant, il descendra du ciel sur un cheval blanc, il détrônera les barbares pour donner le gouvernement aux justes.

Il semble que cette croyance en la suprême révélation de Vischnou ait un vrai caractère eschatologique, et ne se rapporte pas seulement au bouleversement physique du globe, comme le suppose König[1].

Voir P. A. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, t. II, 3e édit., 1905, p. 137 sq.; A. Jeremias, *Die ausserbiblische Erlösererwartung*, p. 252 sq.; Macnicol, *Hinduism and Christiansity, some points of contact and divergence*, dans *Expos. Times*, 1924-25, p. 323 sq.; E. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien*, 1928.

§ 6. *La fin du monde d'après les mythes germaniques.*

La mythologie germanique[2] connaît, elle aussi, la fin du monde actuel, et son renouvellement en vue d'inaugurer

1. *Messianische Weissagungen*, p. 21 sq.
2. Wolfgang Golther, *Handbuch der nordischen Mythologie*, 1895.

une ère de bonheur. La catastrophe mondiale est causée par la méchanceté des dieux plutôt que des hommes. Elle est surtout inévitable par suite de la mort de Baldour qui est le dieu soleil. Elle se fera par une conflagration de l'univers et par l'assaut des vagues de la mer qui doit entrer en ébullition. Dieux et hommes périssent et la terre brûlante est engloutie par l'océan. Mais après le cataclysme, a lieu le crépuscule des dieux : un nouveau monde surgira, il sera revêtu de verdure et les épis y pousseront sans semence. Baldour et d'autres dieux reviendront à la vie. Il y aura aussi de nouveau des hommes. Cette seconde humanité descend d'un couple qui a échappé au désastre. Aucun mal ne régnera plus sur la terre. Tel est le contenu du premier chant, Volouspa, de l'Edda, combiné avec celui d'autres contes. C'est un mythe qui a trait au renouvellement de la nature au printemps, mais aussi au renouvellement du monde à la fin des temps, de sorte qu'il a un aspect eschatologique. Il exprime l'espérance des Germains en un monde meilleur.

Ces légendes qui se rencontrent dans l'Extrême Nord et dans l'Extrême Orient, sont de provenance trop excentrique et de caractère trop vague pour éclairer le messianisme juif. Quant a celles des peuples avec lesquels Israël fut en contact, elles présentent trop de différences, soit dans leur contenu soit dans leur inspiration, pour qu'on puisse raisonnablement conclure à une dépendance de celui-ci. Avec Virgile la dépendance semble être plutôt du côté païen. Historiquement l'espérance messianique reste un phénomène unique dont aucune comparaison ne parvient à réduire l'originalité. Ce qui donne à l'apologétique chrétienne le droit de s'en servir comme d'un fait transcendant.

CHAPITRE IV

Réalisation du Messianisme

Étant donné que tout le messianisme est une aspiration vers l'avenir religieux d'Israël et du monde, il reste à voir comment les prédictions se sont réalisées, c'est-à-dire dans quelle mesure le christianisme correspond à l'espérance entretenue par les prophètes.

Saint Jean-Baptiste ouvrit sa prédication par cet appel : « Faites pénitence ; car le royaume des cieux est proche », et il présenta le Christ comme l'agneau qui enlève les péchés du monde, comme celui qui a existé avant lui et dont il n'est pas digne de dénouer les sandales. Le Sauveur annonça à plusieurs reprises que le royaume de Dieu était venu. De même il releva et prouva qu'il était le Messie attendu, qu'en lui se réalisaient les antiques prédictions. Les apôtres ont unanimement et continuellement prêché que Jésus-Christ avait apporté au monde le salut, si souvent annoncé et si ardemment attendu : toutes les promesse s'étaient réalisées en lui, II Cor., 1, 20. D'après ces affirmations si autorisées, il n'est pas douteux que le Nouveau Testament ne doive être regardé par le chrétien comme l'accomplissement de l'espérance israélite.

D'autre part, la comparaison entre le contenu de cette espérance et la mission du Christ montre qu'il ne s'agit pas d'une concordance absolue : le salut tel qu'il s'est réalisé et la prédiction telle qu'elle en avait été faite, ne coïncident pas comme les deux membres d'une équation. Il y a accord d'un certain côté, mais, de l'autre, il y a aussi désaccord.

Il y a accord. Comme les prophètes l'ont annoncé, le royaume de Dieu embrasse tout l'univers. Les membres non seulement d'un seul peuple, mais de tous les peuples lui appartiennent. Avec une rapidité miraculeuse la croyance au Dieu unique a remplacé l'idolâtrie du monde antique et, sans arrêt, elle s'est répandue jusqu'aux confins de la terre. Les

peuples les plus civilisés sont monothéistes; leur civilisation remonte en dernière analyse à leur évangélisation et repose sur les principes chrétiens, c'est-à-dire sur l'héritage spirituel du judaïsme.

Conformément aux oracles messianiques, le culte de Dieu est devenu surtout intérieur, et consiste essentiellement en l'accomplissement de sa sainte volonté; il se pratique en outre, de l'Orient jusqu'à l'Occident, par un sacrifice sublime et pur. En union intime avec ce culte se réalise par les moyens les plus efficaces, la sanctification des âmes tant de fois prédite par les voyants de l'Ancien Testament.

Toute cette religion absolue et parfaite a été communiquée au monde, comme il avait été prédit depuis Abraham, par l'intermédiaire d'Israël : Jésus et les apôtres étaient des Juifs. Elle n'est autre chose en elle-même que le plein développement du culte mosaïque : *non veni solvere sed adimplere.*

Dans le nouveau royaume de Dieu, le Christ, c'est-à-dire le Messie, occupe une place unique. En Jésus le Messie des prophètes est vraiment venu. En harmonie avec les prédictions d'Isaïe et de Michée, il sortit de la souche de David, il naquit d'une vierge à Bethléem. Il posséda la nature divine dans une mesure tout autre que n'avaient pu le soupçonner David en le nommant « fils de Dieu » et Isaïe en le désignant par « Dieu fort ». Ainsi qu'il avait été annoncé dans les quatre chants du Serviteur de Jahvé (Is. XLII, 1-7, etc.), il enseigna la vérité comme personne avant lui; il gagna les hommes, surtout les pécheurs, par sa bonté et sa sainteté; il acheva sa vie en expiant les péchés du monde par le supplice le plus douloureux. Des millions d'âmes, à travers les siècles, l'ont reçu comme leur législateur, leur sauveur et leur roi.

Mais il y a aussi désaccord. D'une part, en effet, à côté des prédictions qui se rapportent au caractère spirituel du règne messianique, il y en a un bon nombre qui donnent à ce règne un cadre national et des couleurs matérielles; d'autre part, le rôle du Christ pour le salut éternel des âmes dans le monde transcendant, dépasse singulièrement ce que les prophètes avaient prédit de lui.

Ce désaccord ne doit pas étonner : il est la suite inévitable de l'imperfection de l'Ancien Testament. Autant la fleur

est plus développée que le bouton, autant le Nouveau Testament dépasse sous tous les rapports l'Ancien. Non seulement les institutions, mais aussi les révélations de la vieille alliance étaient accommodées à l'esprit grossier d'Israël et de l'humanité. Parmi ces révélations, celles qui ont trait à l'ère messianique semblent avoir été tout particulièrement revêtues de formes qui les rendaient accessibles à la mentalité juive. Plus on étudie les différents textes qui les contiennent, plus on constate combien l'action divine s'y est adaptée aux contingences d'Israël, et a laissé aux prophètes la liberté de présenter les idées qui leur étaient révélées sur l'état définitif de la religion, sous des formes personnelles et aptes à frapper l'attention de leurs auditeurs. « Parce que la promesse (messianique) était énoncée par des hommes, que ces hommes appartenaient à une certaine race et vivaient dans un certain pays, elle devait refléter leurs préoccupations, leurs angoisses, leur attente et presque jusqu'à leurs passions, comme la loi se conformait aux faiblesses du peuple d'Israël et à la dureté de son cœur » (Lagrange) [1].

Cette adaptation à l'ambiance israélite de la révélation relative au bonheur messianique, et le désaccord qui en résulte entre l'attente et la réalisation, se constatent surtout dans deux directions, savoir d'abord la multiplicité surprenante et complexe des conceptions du Sauveur et du salut, puis le caractère non seulement terrestre, mais matériel et national, de l'espérance juive.

Nous avons relevé le premier fait en essayant de faire la synthèse et de montrer le développement des idées messianiques. Elles sont si nombreuses et si différentes qu'elles ne peuvent pas être réunies dans une seule perspective. Les conceptions fondamentales reviennent toujours; mais chaque prophète leur donne des couleurs si nouvelles et surtout en fait à tel point le reflet de la situation de son époque, qu'il semble souvent plutôt transformer que compléter les vues de ses prédécesseurs.

Il s'ensuit que les détails des descriptions messianiques sont d'ordinaire accessoires. Il en est qui sont importants

1. *Pascal et les prophéties messianiques*, dans *Revue biblique*, 1906, p. 557.

et, tout à l'heure, en esquissant la manière dont l'espérance juive s'est réalisée, nous en avons souligné quelques-uns. Mais, pour la plupart, ils sont secondaires et prouvent que « les prophètes étaient éclairés d'une lumière surnaturelle sur la substance des choses annoncées, rarement sur le temps et le mode de leur accomplissement... : ils placent le fait prédit, qui est certain, dans un milieu probable » (Condamin) [1]. C'est pourquoi l'argument prophétique, pour démontrer le caractère surnaturel du christianisme, ne doit pas et ne peut pas consister en premier lieu en une confrontation d'une foule aussi grande que possible d'indications détaillées, ramassées dans la littérature prophétique, et d'un nombre non moins considérable de traits particuliers de la vie et de l'œuvre du Christ. Il faut, au contraire, le faire valoir en fixant d'abord l'attention sur l'ensemble, et en dégageant dans les oracles les grandes lignes. Alors seulement on voit le messianisme juif converger d'une façon admirable vers le christianisme et l'Ancien Testament se réaliser pleinement dans le Nouveau. Cette nouvelle forme de l'argument prophétique imposée par l'exégèse [2], est aussi celle qu'adoptent bien des théologiens et apologistes contemporains [3].

Pour accréditer l'autre manière, qui argumente sur les détails, on allègue parfois les méthodes spéciales des évangélistes et de saint Paul, qui, tenant compte des méthodes et des besoins de leur temps et de leur milieu, ont voulu surtout faire ressortir que beaucoup de faits du Nouveau Testament avaient été présagés par tel type ou tel oracle. Du temps des apôtres, les rabbins attribuaient

1. *Prophétisme israélite*, dans *Dictionnaire apologétique*, t. IV, col. 418 et 419.

2. Voir Lagrange, *loc. cit.*; Condamin, *loc. cit.*; Touzard, *L'argument prophétique*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 1908, p. 81-116, 731-750; *Les prophéties de l'Ancien Testament*, dans *Revue du Clergé français*, 1908, t. LVI, p. 513-48. *Comment utiliser l'argument prophétique?* 1911.

3. Tanquerey, *Synopsis theol. dogmaticæ*, t. I, 20e édit., p. 187 sq.; J. Rivière, art. *Christianisme*, dans *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. II, col. 148-150 (cf. art. *Prophétisme*, *ibid.*, t. V, col. 838-844). Voir déjà Mgr. Mignot, *Lettres sur les études ecclésiastiques*, 1908, p. 284-290, et, parmi les anglicans conservateurs, A. B. Bruce, *Apologetics*, 1892, p. 246-261.

précisément aux moindres indications des textes prophétiques, une valeur exagérée et en attendaient la réalisation littérale. Au surplus, ils mettaient en relation avec le Sauveur futur des paroles et des épisodes de l'Ancien Testament qui n'avaient aucune portée messianique. Ces procédés en vigueur dans la théologie rabbinique se rencontrent également chez les apôtres. Après en avoir fait une étude détaillée dans la *Revue pratique d'apologétique*, M. Touzard les résume dans le *Dictionnaire apologétique*[1] de la façon suivante : « Tantôt on attribue à un détail du texte une précision qu'à l'origine il ne comportait pas (cf. Matth., XXI, 4-5, et Zach., IX, 9, à propos de l'ânesse et de l'ânon). Tantôt le texte n'est en rapport avec le fait que grâce à une leçon particulière aux Septante (cf. Matth., III, 3, et Is., XL, 3; Matth., XIII, 35, et Ps., LXXVIII, 2; Matth., XXI, 16, et Ps., VIII, 3). On voit encore des textes d'une portée générale restreints à une signification très particulière (cf. Matth., IV, 6, et Ps., XCI, 11, 12); des textes relatifs à Jahvé qui sont appliqués au Messie (cf. Matth., III, 3, et Is., XL, 3); des textes relatifs à Israël qui sont interprétés du Messie (cf. Matth., II, 13-15, et Ps., XI, 1); des rapprochements beaucoup plus artificiels (cf. Matth., XXVII, 9, 10, et Zach., XI, 13); c'est surtout dans saint Paul que de telles explications abondent. » « On doit, conclut l'auteur, regarder comme purement accommodatices les applications que, peut-être sous l'influence du milieu ambiant, les apôtres font à Notre-Seigneur et à son œuvre de paroles qui ne se rapportent à ce sujet, ni au sens littéral ni au sens spirituel. »

Non moins frappant que la diversité des perspectives messianiques est leur caractère matériel et national, qui devient à son tour une cause d'apparent désaccord entre les prophéties et les faits du Nouveau Testament. En effet, le messianisme a comporté de tout temps presque autant d'aspirations vers la gloire d'Israël que vers la gloire de Jahvé. L'établissement du règne de Dieu est presque toujours conçu comme identique à la restauration du royaume des Juifs. Le Messie est prévu en premier lieu comme un roi puissant qui rétablira la puissance de son peuple. Les voyants pro-

1. T. II, col. 1647-48.

mettent non seulement des bénédictions spirituelles, mais aussi des biens matériels. Ils annoncent pour la plénitude des temps tout ce que l'homme peut rêver en fait de bonheur terrestre, tandis qu'ils ne parlent pas explicitement du salut et du bonheur ultra-terrestre. Toujours ils envisagent l'ère messianique comme l'état définitif de l'humanité; ce n'est que dans les deux dernières apocalypses, toutes deux composées à l'époque chrétienne, que le temps messianique est considéré comme intermédiaire entre la vie actuelle de l'humanité et la vie transcendante.

Quel contraste entre ces vues des prophètes et la manière dont le Christ a conçu son œuvre! Il ne s'occupe que du salut spirituel des hommes sans prendre en considération leur nationalité. Il a décliné toute aspiration politique et purement terrestre par cette déclaration : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » L'union avec lui n'assurera un bonheur immuable à l'individu que dans l'autre vie et à l'humanité qu'à la suite de son second avènement.

Pour expliquer ce contraste, il ne suffit naturellement pas de dire que les promesses temporelles avaient été données à condition qu'Israël restât fidèle à son Dieu. Sans doute les Juifs, par leur endurcissement, ont perdu ses faveurs et le droit de voir se réaliser l'espérance en un bonheur terrestre. Cependant les prophètes avaient annoncé l'arrivée du salut matériel d'une façon aussi certaine que celle du salut spirituel.

Non moins artificielle est l'exégèse de ceux qui supposent que les prédictions d'un paradis terrestre aménagé au temps messianique, ne doivent pas être prises au pied de la lettre, mais dans un sens métaphorique, c'est-à-dire que sous un langage symbolique ces promesses de bonheur matériel seraient l'annonce d'une félicité spirituelle. Ce principe d'interprétation a été récemment recommandé par Dürr[1], N. Peters[2], partiellement et avec beaucoup de réserve par Touzard[3]. Certes les descriptions parfois si exubérantes du bonheur matériel et de la gloire nationale dont les Israélites

1. *Ursprung und Ausbau der Heilandserwartung*, 1925, p. 74 sq.
2. *Weltfriede und Propheten*, 1917, p. 46 sq.
3. *Diction. apol.*, t. II, col. 1641. sq.

jouiront un jour ne doivent pas être prises au sens strictement littéral. Si en général, comme il vient d'être dit, il faut mettre bien des phrases au compte de l'imagination poétique et du goût personnel des prophètes, c'est le cas tout particulièrement en face de ces tableaux de prospérité temporelle. Mais, bien qu'ils exagèrent et qu'ils emploient des locutions métaphoriques, quand par exemple ils décrivent la santé admirable et la longévité des élus, la fertilité prodigieuse du sol, la prédominance d'Israël dans le monde, etc., les voyants veulent bien au total promettre un bonheur matériel; car les biens spirituels sont prédits par eux presque toujours simultanément et en des termes non moins clairs. Celui qui cherche dans ces passages uniquement un sens allégorique et spirituel, méconnaît un des principes les plus élémentaires de l'interprétation philologique et exégétique. Il méconnaît surtout le cadre terrestre de l'espérance messianique; car, puisque le messianisme ne visait pas l'au-delà, mais une félicité accordée sur cette terre dans des conditions améliorées mais analogues à celles de maintenant, quoi de plus naturel que les Juifs aient attendu un bien-être pour l'âme et pour le corps, un prestige pour la nation et pour l'individu!

Mais alors comment comprendre ces oracles au contenu matériel et terrestre, en face du caractère exclusivement spirituel du Nouveau Testament? Il n'y a qu'un seul moyen. C'est de comprendre qu'ils furent des éléments secondaires du messianisme, qui devaient un jour, comme le judaïsme lui-même, devenir caducs. Ils furent longtemps indispensables comme enveloppe de l'attente du salut spirituel : ce n'est que par eux que Dieu a pu rendre cette sublime perspective accessible à l'esprit charnel et temporel des Juifs. Ils entouraient comme une gaine ce noyau précieux. Aussi longtemps que celui-ci n'était pas mûr, la gaine lui était inséparablement liée; mais elle devait tomber au moment où les révélations du Nouveau Testament sur l'autre vie, faisaient apparaître comme infime toute aspiration nationale et matérielle.

Ceci fournit une fois de plus la preuve que la relation entre les prophéties de l'Ancien Testament et les faits du Nouveau n'est pas seulement extérieure, et pour ainsi

dire, mécanique, mais surtout intérieure et organique. Le messianisme était la meilleure orientation de l'humanité vers le salut qui devait venir du Christ, et la religion chrétienne est l'épanouissement complet des éléments spirituels qui sont l'essentiel de l'espérance messianique. Malgré le désaccord apparent, il y a donc, au fond, pour qui de la lettre s'élève jusqu'à l'esprit, l'accord le plus parfait entre l'attente des Israélites et le salut des chrétiens. On peut se rendre compte que les oracles messianiques se sont réellement accomplis, mais à condition d'ajouter que la vraie portée du messianisme n'est saisissable qu'à la lumière de la révélation du Christ.

Outre les ouvrages cités au cours du texte voir : E. Hühn, *Die mess. Weissagungen*, t. II, *Die alttestamentlichen Zitate und Reminiszensen im Neuen Testament*, 1900; J. Richter, *Die messianische Weissagung und ihre Erfüllung*, 1905; A. Causse, *L'évolution de l'espérance messianique dans le christianisme primitif*, 1908; Lias, *The evidence of fulfilled prophecy*, dans *Bibliotheca sacra*, 1920; S. Pick, *Die auf Jesus gedeuteten Stellen des Alten Testamentes*, 1923 ; R. Jolivet, *Pascal et l'argument prophétique*, dans *Revue apologétique*, 1923, p. 486 sq.; E. Tauzin, *Les notes de Pascal sur les prophéties messianiques*, *ibidem*, 1924-25, p. 32 sq.; L. Murillo, *El complimiento de los vaticinios profeticos*, dans *Biblica*, 1924, p. 113 sq., 259 sq.; B. A. M. Schapiro, *The Messiah according to the Old and New Testament*, 1924 ; L. Lumini, *L'eredità all'epoca di Gesù*, dans *Scuol. Catt.*, 1928.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

INTRODUCTION 7

PREMIÈRE PARTIE

ÉTUDE ANALYTIQUE DES TEXTES

CHAPITRE PREMIER. — Premières formes de l'espérance messianique 15
§ 1. Le protévangile 15
§ 2. La bénédiction de Noé 20
§ 3. La promesse faite à Abraham 23
§ 4. La bénédiction de Jacob 26
CHAP. II. Époque de Moïse 31
§ 1. Moïse et l'avenir d'Israël 31
§ 2. L'oracle de Balaam 34
CHAP. III. Temps de David 37
§ 1. Les promesses faites à David par rapport à son royaume (II Reg., VII, 16) 37
§ 2. Oracles de David 38
CHAP. IV. Les prophètes écrivains jusqu'à l'exil 46
§ 1. Nouvelle orientation 46
§ 2. Amos 49
§ 3. Osée 52
§ 4. Isaïe 55
1° Commencement de son ministère (vers 740) 56
2° Temps de la guerre syro-éphraïmite (vers 735) 60
3° Époque de l'invasion de Sennachérib (701) .. 67
§ 5. Michée 76
§ 6. Nahum et Habacuc 80
§ 7. Sophonie 83
§ 8. Jérémie 85
1° Discours antérieurs au premier siège de Jérusalem (597) 86

Pages

2° Oracles à partir du premier siège 89
§ 9. Baruch 94
§ 10. Psaumes préexiliens 95
1° Psaumes relatifs au Messie personnel..... 96
2° Les prétendus psaumes d'intronisation de Jahvé 101
3° Passages messianiques épars dans les autres psaumes. 109
Chap. V. Temps exiliens et postexiliens..... 113
§ 1. Ezéchiel 114
1° Prophéties antérieures à la chute de Jérusalem (586)..... 115
2° Prophéties données après 586..... 118
§ 2. La seconde partie d'Isaïe 125
1° Les chapitres XL-LV..... 125
2° Les chapitres XIII-XIV, XXXIV-XXXV..... 132
3° Les chapitres LVI-LXVI 135
§ 3. Aggée 143
§ 4. Zacharie..... 144
1° Les chapitres I-VIII 144
2° Les chapitres IX-XIV. 148
§ 5. Abdias..... 154
§ 6. Malachie 155
§ 7. Joël 158
§ 8. Les chapitres XXIV-XXVII d'Isaïe 165
§ 9. Le livre de Daniel 168
1° Notes préliminaires 168
2° Développement du monde à partir de l'époque de Daniel jusqu'à l'établissement du royaume messianique..... 171
3° Le royaume messianique 177
§ 10. Psaumes exiliens et postexiliens..... 181
1° Ps. XXI..... 182
2° Ps. XCV-XCVII..... 184
3° Passages messianiques dispersés..... 186
§ 11. Tobie, Judith, le premier livre des Maccabées. L'Ecclésiastique 191
Chap. VI. Littérature apocryphe..... 193
§ 1. Le livre éthiopien d'Hénoch 194
§ 2. Le livre des jubilés..... 204
§ 3. Les Testaments des douze Patriarches..... 206
§ 4. Le troisième livre sibyllin..... 208
§ 5. Les Psaumes de Salomon..... 210

Pages
§ 6. Le troisième livre sibyllin (v. 36-92) 211
§ 7. L'Assomption de Moïse..... 212
§ 8. Le livre slave d'Hénoch..... 213
§ 9. Le quatrième livre d'Esdras..... 214
§ 10. L'apocalypse syriaque de Baruch..... 216
Chap. VII. Littérature rabbinique..... 220
§ 1. Le règne de Dieu..... 220
§ 2. Le Messie..... 222
§ 3. Préambules des temps messianiques..... 225
§ 4. Date de l'ère messianique..... 227
§ 5. L'état nouveau d'Israël et des autres nations 229

SECONDE PARTIE

ÉTUDE SYNTHÉTIQUE

Chapitre premier. Traits principaux du messianisme ... 237
§ 1. Manifestation et règne de Jahvé..... 238
§ 2. Personne et œuvre du Messie..... 239
§ 3. État parfait d'Israël et de l'humanité..... 242
§ 4. Privilège d'Israël et salut des païens..... 245
§ 5. Résurrection..... 248
§ 6. Avènement du temps messianique..... 249
Chap. II. Origine et développement du messianisme.... 253
§ 1. Origine..... 253
§ 2. Développement..... 265
Chap. III. Le messianisme en dehors d'Israël..... 268
§ 1. Prétendu messianisme des Babyloniens 269
§ 2. Prétendues prophéties égyptiennes 273
§ 3. L'eschatologie perse..... 278
§ 4. Perspectives eschatologiques des Grecs et des Romains 281
§ 5. La fin de l'ordre actuel d'après les Hindous 288
§ 6. La fin du monde d'après les mythes germaniques..... 288
Chap. IV. Réalisation du messianisme..... 290

Imp. Letouzey et Ané, 87, boul. Raspail, Paris-vi. — 78-1929.

DENNEFELD (L.), **Le Judaïsme biblique**, in-12 de 178 pages, prix ..... 6 fr. 50

SOURCES : LITTÉRATURE JUIVE. — *Littérature canonique, apocryphe, rabbinique, hellénique* — HISTOIRE POLITIQUE. — *Période perse, grecque, romaine,* — INSTITUTIONS. — *Le sacerdoce. Les scribes. Le sanhédrin.* — PARTIS RELIGIEUX ET POLITIQUES. — *Pharisiens et Sadducéens. Les Esséniens. Les Thérapeutes.* — IDÉES RELIGIEUSES. — *Théodicée. Angélologie. Anthropologie. Idées messianiques et eschatologiques.* — PRATIQUES RELIGIEUSES. — *La foi. La morale. La vie sous la Loi. Culte au temple. L'office de la synagogue. Prières.* — RAPPORT ENTRE LE JUDAÏSME ET LE MILIEU PAÏEN. — *Pénétration dans les milieux païens. Influence du milieu païen.*

« Volume très pratique, indispensable à qui veut se renseigner sur le cadre où s'est formé l'Evangile. Il est impossible de présenter en un raccourci aussi intelligemment conçu, aussi complet dans son ensemble, aussi nets dans ses détails, tout ce mouvement politique, social, intellectuel, moral, religieux qui s'étend du retour de la captivité jusqu'à la destruction de l'État juif. »

P. Synave dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1926, p. 78.

VIGOUROUX, Dictionnaire de la Bible, 10 volumes in-4°, orné de nombreuses gravures, cartes et planches hors texte en noir et en couleurs. Broché ..... 1.000 fr.

PIROT, Supplément au Dictionnaire de la Bible. Environ 20 fascicules in-4°, au prix de chaque fascicule ..... 20 fr. »

FILLION, Histoire d'Israël, peuple de Dieu, *d'après la Bible, les anciennes traditions et les découvertes modernes.* 3 vol. in-8°, raisin, ornés de nombreuses gravures..... 120 fr. »

— **Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ**, exposé historique, critique et apologétique, 3 vol. in-8° de 450 p. (12e éd.) 40 fr. »

LEGENDRE (Mgr A.), **Carte de la Palestine** ancienne et moderne à l'échelle de 1/400 000. *Magnifique carte de 90 sur 67 cent., gravée sur pierre, et tirée sur simili-japon en quatre couleurs : bleu, bistre, noir, rouge.* Édition 1924, remise à jour ..... 20 fr. »

MARTIN (François), **Le livre d'Hénoch**, trad. en français sur le texte éthiopien avec des variantes et des notes, précédé d'une introduction. In-8° de CLII-320 pages ..... 35 fr, »

NAU (Fr.), **Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien** (fils d'Anaël, neveu de Tobie), traductions des versions assyriennes avec les principales différences des versions arabes, arméniennes, grecques, néo-syriaque, slave et roumaine. In-8° de 308 p. 25 fr. »

TISSERAND (Mgr. Eug.), **Ascension d'Isaïe**, traduction de la version éthiopienne avec les principales variantes des versions grecques, latines et slave, introduction In-8° de 252 p. 20. fr. »

VITEAU (J.), **Les Psaumes de Salomon**, introduction, texte grec, traduction et notes, avec les principales variantes de la version syriaque. In-8° de 430 p. ..... 35 fr. »